ARCHIVO TEOLOGICO
GRANADINO

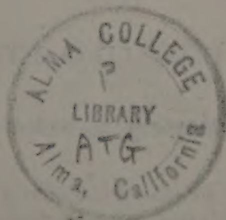
IMPRIMI POTEST
Granatae, die 6 Februarii anni 1951
IOANNES M.ª PONCE S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, die 17 Martii anni 1951
† BALBINUS
Archiep.us Granaten.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Vol. 13 - 1950





GRANADA
FACULTAD TEOLOGICA S. I.
APARTADO 32

Tip. Lit. José M.ª Ventura Hita. - Mesones 23 - Granada

LA INTERPRETACION DADA A SAN AGUSTIN EN LAS DISPUTAS «DE AUXILIIS»

por

C. CREVOLA S. I.

Sumario.—INTRODUCCIÓN: 1. Indicaciones sobre la historia de las disputas.—2. Naturaleza y fin del presente estudio.—3. Fuentes.—I. LA LIBERTAD SIN LA GRACIA: 1. Posibilidad de actos naturalmente honestos.—2. Poder natural de resistir a las tentaciones.—3. Fe natural.—4. Amor natural de Dios y contrición natural.—5. El deseo natural de la fe.—II. DISTRIBUCIÓN DE LA GRACIA: 1. Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.—2. Universalidad de la gracia suficiente.—III. PRESCIENCIA Y PREDESTINACIÓN: 1. La ciencia media.—2. La predestinación.—IV. LA PERSEVERANCIA.—CONCLUSIONES.

INTRODUCCION

1. Indicaciones sobre la historia de las disputas

Poco después de la publicación de la *Concordia* de Luis Molina, el año 1588, [1] comenzaron las hostilidades contra este libro.

---

1 La primera edición de la *Concordia* se publicó en Lisboa: *Concordia liberi arbitrii cvm gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos.* DOCTORE LUDOUICO MOLINA *primario quondam in Eborensi Academia Theologiae professore e societate Iesu autore...* Olyssipone. Apud Antonium Riberium typographum regium. M.D.LXXXVIII.

Había sido publicada la obra, con aprobación del censor delegado de la Inquisición portuguesa, Bartolomé Ferreira, dominico; pero, ya alrededor de 1594, se hicieron tentativas para que la Inquisición Española la prohibiese. El intento fracasó, pero después de varias vicisitudes, la cuestión fué avocada a Roma, y, el 15 de agosto de 1594, se prescribió a las dos Ordenes el silencio en las cuestiones sobre la eficacia de la gracia. Previéndose una larga dilación de la solución del pleito en Roma, fué revocada la obligación del silencio para ambas Ordenes, el 26 de febrero de 1598, aunque manteniéndose el precepto, para ambas partes, de no censurar la doctrina opuesta. Mientras la Inquisición Española recogía pareceres para enviarlos a Roma, y las Provincias jesuíticas españolas enviaban también a Roma una exposición de sus puntos de vista, se publicaba en Amberes, en 1595, la edición definitiva de la *Concordia*, [2] sin modificaciones sustanciales, pero con aclaraciones útiles sobre el pensamiento del autor. Esta edición fué fielmente reproducida por Lethielleux en 1876. [3] Los pareceres, recogidos por la Inquisición Española, llegaron a Roma el 28 de marzo de 1598. Clemente VIII quiso oir por su parte el parecer del Cardenal Belarmino, quien respondió con un opúsculo, en el cual, aunque declarándose contrario a algunas proposiciones de Molina, sostenía que no merecían condenación, combatiendo al mismo tiempo, en el mismo opúsculo, la predeterminación física. [4]

Pero antes de que llegase a Roma el material recogido por la Inquisición Española, una comisión romana, encargada del examen del libro de Molina, y que había iniciado sus sesiones

---

2. Esta misma edición es reproducida poco después, añadiéndosele el *Appendix ad Concordiam*, que el mismo Molina compuso, en 1589; *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, concordia, altera sui parte auctior*: *D.* LUDOVICO MOLINA, *primario quondam in Eborensi Academia Theologiae Professore e Societate Iesu, auctore... Accedit nunc Appendix ad Hanc Concordiam.* Iuxta exemplar quod prodiit Antverpiae ex Officina Typ. Ioachimi Trognaesii, MDXCV.

3 *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, altera sui parte auctior*, D. LUDOVICO MOLINA *primario quondam in Eborensi Academia Theologiae Professore e Societate Iesu, Auctore... Accedit nunc Appendix ad hanc Concordiam.* Parisiis. Sumptibus et typis P. Lethielleux, Editoris, 1876. A esta edición nos remitimos en el presente trabajo.

4 Este opúsculo, *De novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum, et P. Ludovicum Molinam ex Societate Iesu*, fué editado por el R. P. XAVIER-MARIE LE BACHELET S. I., *Auctarium Bellarminianum* p. 1, c. 2, n. 5, (París 1913) p. 101-113.

el 2 de enero de 1598, había decidido, el 13 de marzo del mismo año, la condenación del libro y de la doctrina de Molina.

Llegados los pareceres enviados de España, el Papa ordenó a la comisión examinarlos, antes de emitir un juicio definitivo sobre Molina. También este segundo examen, que se realizó en menos de un año, dió por resultado un nuevo juicio desfavorable a Molina. Entretanto iban llegando a Roma, de diversas partes, peticiones para un examen más exacto de la doctrina de Molina.

El Papa decidió en consecuencia, en 1 de enero de 1599, que los Generales de ambas Ordenes, ayudados de sus respectivos teólogos, discutieran, en presencia del Cardenal Madruzzo, los puntos controvertidos. Al Cardenal Madruzzo se le agregaron, poco después, como asesores, los Cardenales Bernerio, dominico, y Belarmino, jesuíta. Las discusiones ante el Cardenal Madruzzo se prolongaron hasta dos meses antes de la muerte de éste último, ocurrida el 20 de abril de 1600, con el único resultado de quedar patente que no se trataba en todo aquel asunto, solamente del libro de Molina, sino de divergencias doctrinales entre ambas Ordenes, acerca de la doctrina sobre la gracia.

A la muerte de Madruzzo, el Papa remitió nuevamente el examen del libro de Molina a la comisión ya citada, completada ahora por algunos nuevos miembros, la cual, a fines de agosto de 1600, se pronunció de nuevo contra Molina. A pesar de ello, todavía una vez más, ordenó el Papa a la comisión reexaminar las proposiciones de Molina, escuchando esta vez la defensa que de ellas hicieran los jesuítas. En estas nuevas sesiones, tomó el papel de acusador de Molina el P. Tomás de Lemos, dominico, quien continuará en este oficio durante todas las disputas posteriores, tenidas ante el Papa. Estas disputas precisamente constituirán el argumento de nuestro estudio. Entre los defensores de Molina comparecieron Gregorio de Valencia y Arrúbal, quienes defendieron después a Molina, en algunas de las disputas ante el Papa. Cuando la comisión presentó a éste, el 5 de diciembre de 1601, el resultado de sus trabajos, el Papa quedó espantado de la mole inmensa de escritos que le eran presentados, declarando que, si a ellos les había bastado un año, para redactar todos aquellos escritos, él no tendría bastante con un año para leerlos.

El Papa ordenó entonces reemprender las discusiones delante de una comisión en la cual tomaban parte muchos Cardenales, y que sería presidida por él mismo en persona.

Las discusiones ante el Papa se iniciaron el 20 de marzo de 1602. Interrumpidas por la muerte de Clemente VIII, ocurrida el 5 de marzo de 1605, fueron reanudadas por Paulo V, el 14 de septiembre del mismo año, y continuadas hasta el 22 de febrero de 1606. En cada una de estas discusiones, que venían a durar de cinco a ocho horas consecutivas, un jesuíta hablaba primero, y respondía después un dominico, casi siempre Lemos. En las sesiones tenidas ante Clemente VIII, el jesuíta defendía uno de los puntos censurados de la doctrina de Molina, y el dominico refutaba la defensa. En las sesiones celebradas ante Paulo V, salvo en la primera, el jesuíta atacaba la predeterminación física, y el dominico la defendía, contraatacando, a su vez, la doctrina de los adversarios.

Además de estas sesiones, en las cuales se discutían las doctrinas controvertidas, se celebraban otras en las que tomaban parte solamente los jueces. En éstas, no se disputaba sobre la doctrina, sino que se deliberaba sobre la acusación formulada contra Molina y sobre la sentencia que habría de pronunciarse. Esta segunda clase de sesiones se prolongaron, incluso una vez acabadas las discusiones, concluyéndose finalmente el 28 de agosto de 1607. Después de esta fecha, censores, acusadores y defensores recibieron la orden de tornarse a sus casas, y se comunicó a los Generales de ambas Ordenes que el Sumo Pontífice zanjaría oportunamente la cuestión. En el entretanto debían abstenerse de mutuas censuras. [5] A pesar de esto, se esparcieron rumores de que había sido tomada una decisión pontificia, si bien no había sido publicada. Para deshacer tales rumores, los dos mayores adversarios de Molina en las disputas, el P. Tomás de Lemos y Francisco Peña [6] escribieron a España por encargo del Papa una carta, con fecha 8 de enero de 1608, en la cual

---

5. DENZINGER, HENRICUS, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* (Friburgi Brisgoviae 1937) 1090.

6. Francisco Peña, decano de la Rota, había sido, entre los miembros de la comisión, que debía juzgar a Molina, el más adverso al acusado. Cf. SERRY, IACOBUS HYACINTHUS O. P., *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae...*, Praefatio (*Opera omnia* [Lugduni 1770] t. 1, p. XXXVI). A esta edición nos remitimos en nuestro trabajo.

se decía entre otras cosas: "certissimun quippe est nihil a S. D. N. definitum esse". Es interesante notar a propósito de esta carta, que mientras el historiador dominico P. Jacinto Serry, afirma que, en aquella ocasión, el S. Padre declaró a Peña, que no consideraba probable la opinión de los jesuítas, [7] el P. Enrique Lennerz S. I. ha demostrado que, en la minuta preparada por el mismo Peña, y enseñada al Sumo Pontífice, se encontraba efectivamente un inciso, que negaba probabilidad a la doctrina de Molina, pero que dicho inciso fué mandado suprimir por el mismo Sumo Pontífice. [8] Más tarde, cuando los jansenistas propalaban que Molina había sido condenado con una Bula (se citaban las palabras iniciales de la misma: "Gregis dominici"), cuya promulgación —se decía— había sido sin embargo diferida, un decreto de Inocencio X desmintió nuevamente tal afirmación. [9] No fueron sólo los jansenistas, también muchos dominicos, comenzando por Serry, [10] hasta nuestros días, han afirmado lo de la Bula condenatoria de Molina. Con la publicación de una nota manuscrita de Paulo V, hallada felizmente, en la que el mismo Pontífice refiere la sesión última de la comisión, celebrada el 28 de agosto de 1607, Schneemann demostró definitivamente lo infundado de tales rumores contra Molina. [11]

Nos hemos servido para estos breves datos de las Historias de Pastor [12] y Astrain [13] y de la obra de Schneemann. [14]

2. Naturaleza y fin del presente estudio.

Como en el título queda indicado, el presente trabajo no estudia todo el interminable proceso contra Molina, sino sólo las

7 SERRY, O. c. l. 4, c. 24 (*Opera omnia*, t. 1, c. 666).

8 LENNERZ, HENRICUS S. I., *Die Collectanea Peñas*: Greg 18 (1937) 56ss.

9 DENZINGER, *O. c.* 1097.

10 SERRY, *O. c.* l. 4, c. 19. Cf. c. 18 (*Opera omnia*, t. 1, c. 624ss, 613ss). Este autor señala, como razón de la dilación de la promulgación de la tal bula contra Molina, la expulsión de los Jesuítas de Venecia, en 1606.

11 SCHNEEMANN, GERARDUS S. I., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progresus* 15 (Friburgi Brisgoviae 1881) p. 287-293. 295s.

12 VON PASTOR, LUDWIG FREIHERRN, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* v. 11 (Klemens VIII) c. 10 (Freiburg im Breisgau 1927) p. 513-576. v. 12 (Leo XI. und Paul V.) c. 5, n. 2 (Freiburg im Breisgau 1927) p. 163-183.

13 ASTRAIN, ANTONIO S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* t. 4 (Aquaviva, segunda parte), l. 2 (Controversia *de auxiliis*) (Madrid 1913) p. 115-385.

14 *O. c.*

discusiones tenidas, primero ante Clemente VIII y después ante Paulo V, en las cuales la doctrina de la *Concordia* era atacada por un representante de los dominicos y defendida por un representante de los jesuítas. El examen de estas discusiones de acusación y defensa constituye el objeto de nuestro estudio. Todo lo demás, aunque se refiera a la historia de las controversias tomístico-molinistas o al desarrollo progresivo de las doctrinas sobre la eficacia de la gracia, queda fuera del plan que nos hemos propuesto. Por voluntad del Papa, manifestada incluso en el argumento que él mismo personalmente señalaba para cada una de las discusiones, el fin de éstas debía ser poner de manifiesto si la doctrina de Molina, o más en concreto, en las disputas bajo Paulo V, si la doctrina de la predeterminación física era conforme o no con la doctrina de S. Agustín. La razón de la selección de tales argumentos era obvia: Molina había sido acusado de pelagianismo o de semipelagianismo. Se quería pues precisar, si las teorías de Molina coincidían o no con las que el Santo Obispo de Hipona condenó como pelagianas o semipelagianas.

Las solemnes discusiones *de auxiliis* consistieron, pues, esencialmente en confrontar la doctrina de S. Agustín con las de Molina y sus adversarios. [15]

El historiador dominico de las disputas Serry, después de referir la disposición del Sumo Pontífice de que las disputas girasen en torno a la doctrina de S. Agustín, pone en boca de Clemente VIII, como justificación de la orden dada, las siguientes palabras:

Quamvis... nemini, nisi Deo rationem reddere debeam mearum actionum, dicam tamen in praesentiarum rationes, propter quas adstringere statui totam hanc disputationem ad normam doctrinae Augustini de gratia. Prima est, quod si, teste B. Prospero, fere initio Libri contra Collatorem, viginti annorum spatio Ecclesiae Catholicae acies ita dimicavit pro Gratia, contra Pelagianos, ut tandem, Augustino Duce, vicerit; oportet etiam, ut in causa consimili, eundem Ducem agnoscamus, atque sequamur. Secunda est, quod idem Sanctus nihil videtur praeteriisse eorum, quae ad praesentes controversias pertinent etc. Tertia tandem ratio est, quod cum

15 SERRY, *O. c.* l. 3, c. 8 (*Opera omnia*, t. 1, c. 350); MEYER, *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis...* t. 1, l. 5, c. 1 (Venecia 1742) p. 341; SCHNEEMANN, *o. c.*, 14, p. 273-279.

multi Pontifices et Praedecessores nostri Doctrinae S. Augustini tam acres fuerint assertores, ac vindices, ut quasi haereditario iure eam in Ecclesia relinqui voluerint, aequum non est, ut patiar, illam hac haereditate privari [16].

El acusador de Molina, que fué siempre, menos en dos de las disputas, el P. Tomás de Lemos, sostuvo que todas y cada una de las proposiciones atribuídas a Molina eran verdaderamente de Molina, y que habían sido combatidas por S. Agustín, precisamente en el sentido en que las había defendido Molina. El defensor de Molina, en cambio, sostuvo que las proposiciones atribuídas a Molina, o le eran atribuídas falsamente, o tenían en Molina un sentido muy diverso de aquél con que las presentaba el acusador. En cuanto a las aserciones, que verdaderamente eran de Molina, estaban conformes, o al menos no eran contrarias, a la doctrina de S. Agustín. En las discusiones celebradas bajo Paulo V, exceptuada la primera, Lemos sostuvo que S. Agustín había enseñado la predeterminación física, como artículo de fe. Bastida, el defensor de los jesuítas, sostuvo por el contrario, que la predeterminación física es inconciliable con la doctrina de San Agustín.

El presente trabajo se reduce a un examen de los textos agustinianos aducidos en aquellas discusiones, para comprobar si de tales textos se puede concluir algo en pro o en contra de la verdadera doctrina de Molina, o, más bien, en pro o en contra de las doctrinas contrarias, que Lemos, como representante de la escuela dominicana, defendió en las mismas discusiones. [17] No estudiamos el pensamiento de S. Agustín en todas sus obras, sino solamente tal cual aparece en los textos citados en las sesiones tenidas delante del Papa, intentando captar el verdadero significado de tales textos, mediante el examen del contexto y confrontaciones eventuales con otras obras agustinianas. La conclusión de nuestro estudio no será, por consiguiente, una síntesis total del pensamiento agustiniano, en lo que respecta a la gracia actual, a la libertad humana, a la presciencia divina, a la predes-

16. Serry, l. c.
17. Fuera de San Agustín se intentó sacar partido, en las disputas, de otras fuentes teológicas (Escritura, Concilios, otros Padres), que no entran en nuestro estudio.

tinación, a las fuerzas morales del hombre sin la gracia, problemas todos agitados en aquellas reuniones.

La conclusión a que queremos llegar se reduce simplemente a la respuesta a una pregunta. Se intentó demostrar en aquellas sesiones el desacuerdo entre S. Agustín y Molina en cuestiones teológicas gravísimas. Los textos citados por ambas partes ¿presentan a S. Agustín más favorable a los adversarios de Molina que al mismo Molina? Naturalmente para poder apreciar si las palabras de S. Agustín son más favorables a las doctrinas de Molina que a las de Lemos, representante en las disputas de la escuela dominicana, debemos ante todo separar el verdadero pensamiento de Molina y de Lemos de la superestructura, no siempre exacta, añadida a aquéllas, en el ardor de la polémica, por los respectivos adversarios. Puesto que las discusiones guardaron siempre, incluso cuando se trató de la predeterminación física, si bien entonces la apariencia fué diversa, el carácter de un proceso contra Molina, estudiaremos en cada cuestión el pensamiento de Molina, libre de las interpretaciones demasiado poco benévolas de su acusador, contraponiéndole el pensamiento de Lemos, cuantas veces éste lo manifestó. Después de esto, confrontaremos los textos citados en pro y en contra con las doctrinas opuestas de ambos. [18]

3. Fuentes.

No existe una relación oficial de los discursos pronunciados en las disputas. Ambas Ordenes en litigio poseen una historia de la controversia *de auxiliis*, que sin ser oficial, ha sido escrita prácticamente por sus autores en defensa de sus respectivas Ordenes. Sucede, sin embargo, que mientras Livino de Meyer, historiador de los jesuítas, en sus *Historiae Controversiarum de divinae gratiae auxiliis...*, [19] consigna los discursos de los defensores de Moli-

18 Dada la extensión del presente estudio, dejaremos, para otra ocasión, cuanto en las controversias *de auxiliis* se utilizó el pensamiento agustiniano, en el discutido tema del concurso y la predeterminación física.

19 Esta obra fué publicada por primera vez bajo el pseudónimo de Teodoro Eleuterio, en Amberes, en 1705. Posteriormente, se editó en Venecia, en 1742, con el nombre de su verdadero autor: *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub Summis Pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex.*, auctore THEODORO ELEUTHERIO, *idest* LIVINO DE MEYER SOCIETATIS JESU THEOLOGO. Tomus primus. Editio secunda. Venetiis, MDCCXLII. Apud Nicolaum Pezzana. Un segundo

na, el historiador de los dominicos, Jacinto Serry, en su *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae...* [20] no refiere los discursos de Tomás de Lemos, defensor de los dominicos.

Los discursos de Lemos han sido publicados en un volumen: *Acta omnia Congregationum ac Disputationum... de auxiliis divinae gratiae...* [21]

Ahora bien, estas *Acta* caen bajo el decreto de Inocencio X, de 23 de abril de 1654, que declaran no ser dignas de fe todas las Actas de las Congregaciones *de auxiliis,* que bajo los nombres de Francisco Peña, Tomás de Lemos y otros, circulaban manuscritas o impresas, así como tampoco los ejemplares de la referida Bula contra Molina:

Cum tam Romae quam alibi circumferantur quaedam asserta, acta, manuscripta, et forsitan typis excusa Congregationum habitarum coram fel. rec. CLEMENTE VIII et PAULO V super quaestione *de auxiliis divinae gratiae*

---

tomo de esta obra, publicado también en Venecia, el mismo año de 1742, está dedicado principalmente a reivindicar lo publicado en el primer tomo contra las objeciones del P. Jacinto Serry O. P., añadiéndose además algunos otros opúsculos del mismo P. Meyer, dedicados a materias afines. A esta edición veneciana nos referiremos a lo largo de nuestro trabajo. cf. SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* 5, 1039ss. J. CARREYRE, *Meyer, Liévin de*: DTC, 10/2, 1631ss.

20 La primera edición de esta obra apareció, en Lovaina, en 1700, bajo el nombre le Agustín Le Blanc. Una segunda edición aumentada, sale en Amberes, en 1709, en réplica a la primera edición pseudónima de *Historia de controversiarum*, del P. Livino Meyer. Esta segunda edición, la definitiva, es publicada ya con el nombre del verdadero autor: *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascititio nomine* AUGUSTINI LE BLANC *Lovanii primum publicata: nunc autem magna rerum accessione aucta;... Cui praeterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam. Auctore et defensore* F. IACOBO HYACINTHO SERRY... Antverpiae, 1709. Los cuatro primeros libros de la obra entran en el primer tomo de *Opera Omnia*, y el libro quinto Apologético, con algunos otros trabajos de materias afines, en el tomo segundo de las mismas, publicadas en Lión, en 1770. A esta edición nos remitimos en este trabajo, conforme lo indicábamos en la nota 6. Cf. M.-M. GORCE, *Serry François Jacques-Hyacinthe*: DTC, 14/2,1957ss. La prohibición de publicar nada, acerca del argumento *de auxiliis*, sin el permiso de la Inquisición, explica el uso de los peudónimos, con que se publica por primera vez la doble Historia de las controversias. Cf. DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum...* 1090, nota 1.

21 He aquí el título completo de esta obra: *Acta omnia Congregationum ac Disputationum quae coram SS. Clemente VIII et Paulo V Summis Pontificibus sunt celebratae, in causa et controversia illa magna de auxiliis divinae gratiae, quas disputationes ego* F. THOMAS DE LEMOS *eadem gratia adiutus sustinui contra plures ex Societate.* Lovanii. Apud Aegidium Denique. MDCCII. E. VANSTEENBERGHE, atribuye la publicación de estas notas al benedictino Teodoro de Viaixnes, y señala como fecha de la publicación el año 1707, pero sin dar las razones de tal atribución. Cf. *Molinisme*: DTC, 10/2, 2176s.

tam sub nomine Francisci Pegnae, olim Rotae Romanae decani, quam Fr. Thomae de Lemos O. Pr., aliorumque Praelatorum et Theologorum, qui, ut asseritur, praedictis interfuerunt Congregationibus, necnon quoddam autographum seu exemplar assertae Constitutionis eiusdem PAULI V super definitione praedictae quaestionis *de auxiliis*, ac damnationis sententiae, seu sententiarum Ludovici Molinae S. I.: eadem Sanctitas Sua praesenti hoc decreto declarat ac decernit, praedictis assertis, actis, tam pro sententia Fratrum O. S. D. quam Ludovici Molinae aliorumque S. J. religiosorum, et autographo sive exemplari praedictae assertae Constitutionis PAULI V nullam omnino esse fidem adhibendam; neque ab alterutra parte seu a quocumque alio allegari posse vel debere: sed super quaestione praedicta observanda esse decreta PAULI V et URBANI VIII suorum praedecessorum [22].

El intento de este decreto es evidentemente desacreditar el sinnúmero de leyendas, que tomaban pábulo de tales actas. Con todo, la autenticidad de los discursos, referidos por Lemos en sus *Acta*, está garantizada por otra obra del mismo Lemos, la *Panoplia gratiae*, [23] que fué publicada después de la muerte del autor, acaecida el 23 de agosto de 1629, con la aprobación de los censores de la Orden Dominicana, pero sin el debido permiso de la Inquisición. Los jesuítas protestaron contra tal publicación, que violaba los decretos de Paulo V y Urbano VIII, en los que se prohibía publicar toda clase de escritos sobre esta materia. Pero el Capítulo General de los Dominicos, después de aprobar la obra de Lemos, pidió el permiso necesario para su divulgación, permiso que le fué concedido por el Maestro del Sacro Palacio, en aquel mismo año de 1681.

Lemos, en la *Panoplia*, no sólo repite las mismas argumentaciones de los discursos, referidos en las *Acta*, frecuentemente con las mismas palabras, y siempre citando los mismos pasajes de S. Agustín, que encontramos referidos en las *Acta*, sino que alguna vez, incluso dice haber usado ya un determinado argu-

22 DENZINGER, *O. c.* 1097.

23 He aquí su título completo: A. R. P. M. F. THOMAE DE LEMOS, *Panoplia gratiae, seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suaque potente ordinatione, ductu, mediis, liberoque progressu. Dissertationes theologicae ab authore in IV tomos distributae*, Leodii, MDCLXXVI. Cf. M.-D. CHENU, *Lemos Thomas*: DTC 9/1, 2108; SCHNEEMANN, O. c. 15. p. 299; LEMOS *Acta*. Praefatio p. IV; SERRY, O. c. Praefatio, pr. 3. 11 (Opera omnia t. 1, p. IX. XLIII).

mento y un determinado texto, en las disputas *de auxiliis*, delante del Papa. Para persuadir de esto al lector, referiremos, una vez que otra, en las cuestiones fundamentales, junto a las citas de las *Acta* las citas de la *Panoplia*. Además Lemos declara en la *Panoplia*, que tuvo siempre en su poder las actas manuscritas de las disputas sostenidas, y que esperaba poder obtener un día de la Santa Sede el permiso de publicarlas. [24] Hemos podido examinar un ejemplar completo de estas actas manuscritas, que contienen una relación de todas las disputas, y lo hemos encontrado perfectamente idéntico a las *Acta* impresas, que citamos en el curso de nuestro trabajo. [25] Hemos podido también examinar dos ejemplares manuscritos de los discursos en defensa de Molina, y responden a su vez perfectamente a los reproducidos en la Historia de Meyer, que citamos. [26]

I

LA LIBERTAD SIN LA GRACIA

1. Posibilidad de actos naturalmente honestos [27]

SUMARIO: A. Doctrinas contrarias de Lemos y de Molina.—B. San Agustín no niega la posibilidad de actos naturalmente buenos.—C. San Agustín admite positivamente la posibilidad de actos naturalmente buenos.—D. El pensamiento de San Agustín acerca de las virtudes de los paganos.

A. DOCTRINAS CONTRARIAS DE LEMOS Y DE MOLINA

Según Lemos, acusador de Molina en la discusión, es completamente cierto que S. Agustín combate como pelagiana la

---

24 "Quorum omnium acta apud nos habemus, sperantes, obtenta prius a S. Sede Apostolica licentia, nos illa aliquando in lucem posse committere". LEMOS, *Panoplia* t. 1, p. 1, tr. 6, cp. 26, p. 160.

25 Archivo de *La Civiltà Cattolica*.

26 Ibid.

27 Se trató de este punto en las Congregaciones del 8 y 23 de Julio de 1602 o sea, en la segunda y quinta, según los tres historiadores de las controversias. Cf. MEYER, t. 1, l. 5, c. 5. 8, p. 353 a. 361 b. LEMOS *Acta*, p. 2, d. 2. 5, c. 165. 207. SERRY, l. 3, c. 10. 12 (*Opera omnia*, t. 1, c. 369. 377).

afirmación de que el hombre puede sin la gracia realizar actos buenos puramente naturales. Lemos dice, ante todo, que Molina habla de actos puramente naturales, solamente para ocultar su verdadero pensamiento, pero que en realidad entiende, como los pelagianos, actos salutíferos, conducentes a la vida eterna, aunque intentando hipócritamente ocultar su herejía. [28]

Que Molina no oculte bajo apariencias católicas una herejía, y que hable de actos aislados naturalmente honestos, pero no salutíferos, aparece claro, en el contexto de la frase de la que fué arrancada la proposición acusada. Molina dice en efecto:

...cum solo consursu generali Dei absque alio dono vel auxilio gratiae, potest homo efficere opus bonum morale, quod fini naturali hominis accommodatum, atque comparatione illius sit vere bonum ac virtutis opus... [29].

Por lo demás, esta doctrina de Molina la admiten muchos teólogos. [30]

Lemos expone después, cuáles son las posibilidades del libre albedrío sin la gracia. [31] Según él son las siguientes: El libre albedrío puede pecar libremente, realizar acciones indiferentes, referentes a la vida temporal, llevar a cabo acciones que tienen por objeto una cosa buena, pero no son verdaderos actos de virtud natural. [32] Esta impotencia para realizar el bien natural la explica Lemos de la manera siguiente: [33]

Para que un acto sea bueno, debe ser bueno, no solamente su objeto, sino también su fin. Ahora bien, no se puede obrar por un fin naturalmente bueno, sin una verdadera virtud moral correspondiente, la cual no puede darse en el hombre sin la gracia.

Si, de hecho, un hombre tuviese, sin la gracia, una verdadera

---

28 Lemos, *Acta* p. 2, d. 2, c. 173.

29 *Concordia* q. 14. a. 13. d. 5 (París 1876) p. 24. Recordamos lo que decíamos en la nota 3, a saber, que siempre nos remitiremos, en nuestro trabajo, a esta edición parisiense.

30 Beraza, B., *Tractatus de Gratia Christi* p. 2, s. 2, c. 3, a. 3, n. 338 (Bilbao 1929) p. 312; Boyer, C., *Tractatus de Gratia divina* p. 1, q. 1, s. 1, c. 1, a. 3 (Roma 1946) p. 54ss; Pesch Chr., *Praelectiones dogmaticae* t. 5, tr. 1 (*De gratia*), p. 1, s. 2, a. 2, n. 120 (Friburgi Brisgoviae 1916) p. 75; Mazzella, C., *De gratia Christi praelectiones scholastico-dogmaticae* d. 2, a. 9, n. 473 (Romae 1895) p. 322. Se podrían citar otros muchos.

31 Lemos, *Acta* p. 2, d. 5, c. 212.

32 Lemos, Panoplia t. 1, p. 1, tr. 2, c. 3, p. 57s.

33 Lemos, *Acta* p. 2, d. 19, c. 538.

virtud natural, las tendría todas, ya que las virtudes están todas indisolublemente unidas entre sí. [34] Ese hombre, por consiguiente poseería la justicia natural perfecta. Ahora bien, si se diese un hombre naturalmente justo, la gracia y la vida eterna le serían debidas, y entonces Cristo hubiese muerto en vano por él. Se salvaría, pues, sin la fé, por sólo el mérito de sus virtudes naturales. [35]

Ni vale objetar, prosigue Lemos, que las virtudes puramente naturales son estériles para el cielo, puesto que no existen virtudes que no conduzcan a la vida eterna, ya que ésta se promete a todo aquél que, con la gracia o sin ella, observa los mandamientos. [36]

Por consiguiente, concluye Lemos, [37] todo acto naturalmente honesto es por lo mismo salutífero y conduce a la vida eterna. Por esto, el entender las palabras del Apóstol: *Gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt* [38] en el sentido de que, sin la gracia, se pueden hacer obras naturalmente honestas, es doctrina pelagiana. [39]

Lemos repite con frecuencia que esta es la doctrina católica, defendida por S. Agustín contra Pelagio, y, por anticipación, contra Molina. [40]

B. San Agustín no niega la posibilidad de actos naturalmente buenos

De los textos que Lemos cita para probar que tal es verdaderamente la doctrina del Doctor de la gracia, uno pertenece al *De natura et gratia*, otro al capítulo octavo del libro cuarto *Contra Iulianum*, los demás al capítulo tercero del mismo libro. Nos apresuramos a decir que los trozos citados por Lemos parecen, a primera vista, muy claros, y tales, que, si S. Agustín no hubiese escrito otra cosa, nos veríamos forzados a creer exacta la inter-

---

34 *O. c.* p. 2, d. 2, c. 172.
35 *O. c.* p. 2, d. 2, c. 172; d. 19, c. 538s.
36 *O. c.* p. 2, d. 19, c. 540.
37 *O. c.* p. 2, d. 2, c 171ss.
38 *Rom* 2, 14.
39 LEMOS, *Acta* p. 2, d. 2, c. 169.
40 *O. c.* p. 2, d. 2. c. 168-172; d. 3, c. 186s.; d. 5, c. 212; d. 18. c. 522ss.; d. 19, c. 538-541. 553.

pretación de Lemos. Los transcribimos simplemente, reservándonos para más adelante nuestra personal apreciación.

San Agustín exige, para la bondad del acto, la bondad del fin, además de la bondad del objeto:

Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est [41].

Un acto bueno, es decir, un acto de verdadera virtud moral, no puede ser realizado si no es por quien, teniendo la fe, es justo:

Sed absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide: *Iustus* enim *ex fide vivit* [*Rom 1, 17*] [42].

Y todavía de una manera más clara:

Nos enim ea quae videntur opera bona, dicimus non esse vere bona sine fide; quoniam opera vere bona necesse est Deo placere, cui sine fide quia impossibile est placere [*Hebr 11, 6*], profecto quod vere opus est bonum, sine fide non potest esse [43].

Por eso S. Agustín contesta a Juliano, que le había citado ejemplos de paganos virtuosos, que reconocer tales virtudes naturales es impugnar la gracia divina:

"Soletis, enim, negantes Dei dona esse virtutes quibus recte vivitur, et eas naturae voluntatique humanae, non gratiae Dei tribuentes, hoc uti argumento, quod eas nonnunquam habeant infideles": ita conantes evacuare quod dicimus, neminem recte vivere, nisi ex fide per Iesum Christum Dominum nostrum, unum Dei et hominum mediatorem; ubi vos eius adversarios apertissime profitemini [44].

Y un poco más adelante:

---

41 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 21: ML 44, 749. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 19, c. 538.
42 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 17: ML 44, 745. LEMOS, l. c.
43 *Contra Iulianum* l. 4, c. 8, n. 51: ML 44, 763s. LEMOS, *O. c.* p. 2, d. 2, c. 168s.
44 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 14: ML 44, 743. LEMOS, *O. c.* p. 2, d. 19, c. 538.

Sed acerbissimi gratiae huius inimici exempla nobis opponitis impiorum, quos dicitis "alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adiutorio gratiae, solum est naturae bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solis libertatis ingenitae viribus, et misericordes crebro, et modesti, et casti inveniuntur, et sobrii" [45].

Juliano se había defendido diciendo que hablaba de virtudes puramente naturales, por lo tanto inútiles para la vida eterna. Por eso S. Agustín le replica, que no puede haber verdadera virtud si no sirve para conducir al cielo:

Quomodo igitur, obsecro, non aut iocaris in his disputationibus, aut deliras, qui sterilium fructus arborum laudas? Qui utique aut nulli sunt, aut si mali sunt, laudandi non sunt: aut si fructus boni sunt, profecto steriles arbores non sunt, imo et bonae sunt, quarum fructus boni sunt, et debent Deo placere, cui bonae arbores non possunt nisi placere, falsumque erit quod scriptum est, *Sine fide impossibile est placere* [46].

Y más explícitamente todavía:

Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quae in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes; nullo modo verae possunt esse virtutes [47].

Dios no puede, insiste S. Agustín, dejar de premiar con la vida eterna a la verdadera virtud:

Sed responsurus es, quid nisi vana? "Ego,-inquis,-steriliter bonos dixi homines, qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam". Iustus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus aeternam? Piget iam dicere quam multa te sequantur insana, talia sentientem, talia dicentem, talia scribentem, in talibus me quod similiter non desipiam velut censorie reprehendentem [48].

Parece incluso que S. Agustín, en uno de los textos citados

45 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 16: ML 44, 744. Lemos, l. c.
46 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 32: ML 44, 755. Lemos, l. c. c. 539.
47 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 19: ML 44, 747. Lemos, l. c.
48 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 33: ML 44, 755. Lemos, l. c.

por Lemos, además de negar la existencia de virtudes naturales, llega aun a afirmar, que, de hecho, el infiel peca en todas sus obras, (doctrina que, sin embargo, Lemos no hace suya) por alguna circunstancia reprobable que a ellas añade:

"Si gentilis,-inquis,-nudum operuerit, numquid quia non est ex fide, peccatum est?" Prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est; non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum. Quod ut intelligas, quamvis iam satis inde fuerit disputatum, tamen quia magna res est, adhuc paulisper ausculta. Ecce eadem commemoro quae ipse posuisti. "Si gentilis,-qui non vivit ex fide,-nudum operuerit, periclitantem liberaverit, aegri vulnera foverit, divitias honestae amicitiae impenderit, ad testimonium falsum nec tormentis potuerit impelli;" quaero abs te, utrum haec opera bona bene faciat, an male. Si enim quamvis bona, male tamen facit; negare non potes eum peccare, qui male quodlibet facit. Sed quia eum non vis, cum facit ista, peccare; profecto dicturus es, Et bona facit, et bene. Fructus ergo bonos facit arbor mala: quod fieri non posse Veritas dicit [49].

Lemos proclama a menudo, [50] que para S. Agustín, es pelagianismo entender las palabras del Apóstol: *Gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt*, [51] en el sentido de que, sin la gracia, se pueden hacer actos, conformes con la ley divina. Pero de esta cuestión hemos de tratar más adelante.

Hemos dejado para el final el texto que Lemos [52] cita del capítulo segundo del *De natura et gratia*. Allí S. Agustín, para probar que las solas fuerzas naturales no bastan para observar la ley natural y conseguir la justicia natural, argumenta *ab absurdo* de esta manera: Dios justo no castigaría con la muerte eterna, más aún, premiaría con la vida eterna (por lo tanto con la bienaventuranza sobrenatural, puesto que no hay otra) a los que observasen la ley natural, con solo el conocimiento natural de la existencia de Dios, a pesar de no tener, sin su culpa, la fe

49 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 30: ML 44, 753s. LEMOS, O. c. p. 2, d. 2, c. 169.
50 *Acta* p. 2, d. 2, c. 169.
51 *Rom* 2, 14.
52 *Acta* p. 2, d. 19, c. 540s.

en Cristo. Ahora bien, si esto ocurriese, Cristo hubiese muerto en vano por estos, ya que se salvarían sin creer en El.

He aquí las palabras de S. Agustín:

Ac per hoc natura humani generis ex illius unius praevaricatoris carne procreata, si potest sibi sufficere ad implendam legem perficiendamque iustitiam, de praemio debet esse secura, hoc est, de vita aeterna, etiamsi in aliqua gente aut aliquo superiore tempore fides eam latuit sanguinis Christi. Non enim iniustus Deus, qui iustos fraudet mercede iustitiae, si eis non est annuntiatum sacramentum divinitatis et humanitatis Christi, quod manifestatum est in carne [*I Tim 3, 16*]. Quomodo enim crederent quod non audierunt? aut quomodo audirent sine praedicante? *Fides* enim *ex auditu*, sicut scriptum est: *auditus autem per verbum Christi* [*Rom 10, 14. 17*] Sed dico, inquit, Numquid non audierunt? *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* [*Ps 18, 5*]. Sed antequam hoc inciperet fieri, antequam denique usque ad fines totius orbis terrae praedicatio ipsa perveniat; quoniam non desunt adhuc ultimae gentes, licet ut perhibetur, paucissimae, quibus hoc nondum fuerit praedicatum; quid faciet humana natura, vel quid fecit, quae vel ante non audierat hoc futurum, vel adhuc non comperit factum, nisi credendo in Deum, qui fecit coelum et terram, a quo et se factam naturaliter sentit, et recte vivendo eius impleat voluntatem, nulla fide passionis Christi et resurrectionis imbuta? Quod si fieri potuit aut potest, hoc et ego dico, quod de lege dixit Apostolus: *Ergo Christus gratis mortuus est* [53].

Para no volver más sobre este texto tan claro, nos apresuramos a observar que mientras para Lemos S. Agustín, con este argumento *ab absurdo*, excluye la posibidad aun de actos buenos esporádicos que no vayan prevenidos por la gracia y sean por tanto salutíferos; para nosotros es evidente que el Santo Doctor quiere solamente excluir la posibilidad de una justicia natural perfecta, es decir, de una observancia de toda la ley natural, que sea fruto de solas las fuerzas naturales y por lo tanto no conduzca a la eterna felicidad. Sin embargo es cierto que aqui nuestro Santo no se plantea la cuestión de si son posibles actos honestos aislados, puramente naturales y, por tanto,

53 *De natura et gratia* c. 2, n. 2: ML 44, 248s.

estériles para la vida eterna. S. Agustín, pues, en este pasaje no se declara contra tal posibilidad.

Antes de concluir esta exposición de la interpretación de Lemos y de empezar su discusión, no nos parece inútil indicar la actitud de Báñez acerca del mismo problema.

Báñez dice que S. Agustín, en el capítulo tercero del libro cuarto *Contra Iulianum*, parece combatir la doctrina común de los escolásticos de que una acción, cuyo objeto es bueno, y a la cual no se añada un fin malo, es simplemente buena. Añade que no es intención de S. Agustín negar la existencia de algunas obras buenas en aquéllos que no tienen fe ni caridad, sino sólo negar que aquellas obras sean fruto de verdaderas virtudes, es decir, de virtudes que hagan al sujeto verdaderamente bueno. Hace notar, sin embargo, que S. Agustín, al escribir contra los pelagianos, que exageraban el poder del libre albedrío, con respecto al bien, parece irse al extremo opuesto, mientras otras veces enuncia simplemente el hecho de que los gentiles en sus obras, aparentemente buenas, tenían un fin malo. [54]

C. San Agustín admite positivamente la posibilidad de actos naturalmente buenos

Para probar que S. Agustín admite la existencia de actos buenos puramente naturales, Valencia, defensor de Molina en esta disputa, recurrió a diversos argumentos.

Lemos [55] había dicho que S. Agustín en el capítulo tercero del libro cuarto *Contra Iulianum* condena la exégesis que aplica a los gentiles las palabras del Apóstol: *Gentes quae legem non habent* etc. [56] Valencia replica que el Santo Doctor en aquel mismo capítulo la admite. [57] La observación de Valencia es exacta, y el pasaje en cuestión sigue inmediatamente a aquel en que se propugna la interpretación que refiere las palabras del Apóstol a los fieles convertidos del paganismo. [58] Es cierto sin embar-

54 *De fide, spe et charitate* q. 10, a. 4 (Salmanticae 1586) c. 587ss.
55 *Acta* p. 2, d. 2, c. 169.
56 *Rom* 2, 14.
57 Meyer t. 1, l. 5, c. 3, p. 347 a b.
58 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 25: ML 44, 750s.

go que S. Agustín en este pasaje afirma que los paganos, aun observando algunos preceptos de la ley natural, pecaban por falta de un fin recto. Mucho más importante, en cambio, es el otro texto que Valencia cita poco después, [59] esto es, el capítulo veintiocho del *De spiritu et littera*, [60] siempre a propósito de la interpretación del versículo catorce del capítulo segundo de la Epístola a los Romanos. En los capítulos veintiseis y veintisiete del *De spiritu et littera*, [61] San Agustín había también aplicado las palabras del Apóstol a los cristianos de origen hebreo; a partir de las últimas líneas del capítulo veintisiete, [62] discute, en cambio, en qué sentido se pueden aplicar tales palabras a los paganos. El S. Doctor quiere probar que una interpretación semejante, que él sólo admite como hipótesis, no disminuye en nada la excelencia del Nuevo Testamento, puesto que la gracia del Nuevo Testamento vuelve a escribir en el corazón de los fieles aquella ley, que la imagen de Dios había impreso en él, y que el pecado había oscurecido; la misma que esculpida también en tablas de piedra, había sido, sin la gracia, ocasión de prevaricación. En este pasaje se dice tres veces que los infieles llevan a cabo obras conformes con la ley natural, pero que tales obras no les ayudarán para conseguir la vida eterna, sino a lo sumo para obtener un castigo menor.

Lemos afirma [63] que S. Agustín entiende aquí obras buenas en cuanto al objeto, pero no en cuanto al fin, y por consiguiente que habla de obras no virtuosas. Si las palabras del Santo se han de entender en este sentido, el texto nada prueba en favor de Molina. Si, en cambio, S. Agustín habla de actos aislados de virtudes naturales, caería por su base toda la interpretación dada por Lemos a la doctrina agustiniana, sobre las obras hechas sin la gracia, quedaría probada la interpretación opuesta de Valencia, y habríamos dado con la clave para la interpretación del libro cuarto *Contra Iulianum*.

En particular, puesto que tales obras son llamadas expresa y repetidamente por el Santo estériles para la vida eterna, re-

59 MEYER, t. 1, l. 5, c. 3, p. 347 b.
60 ML 44, 230.
61 ML 44, 226-230.
62 ML 44, 229.
63 *Acta* p. 2, d. 2, c. 1698.

sultaría insostenible la aserción sobre la que Lemos basa su acusación de pelagianismo contra Molina: a saber, que, según el Doctor de la gracia, no son posibles actos naturalmente honestos, no salutíferos, y que, por consiguiente, admitir actos honestos, realizados sin la gracia, equivale a admitir que los actos puramente naturales merecen la vida eterna y la gracia misma.

He aquí las palabras de S. Agustín:

Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia; sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus: quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur. Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere; si hoc est quod dictum est, quia *Gentes quae legem non habent,* hoc est, legem Dei, *naturaliter quae legis sunt faciunt,* et quia huiusmodi homines *ipsi sibi sunt lex, et scriptum opus legis habent in cordibus suis,* id est, non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei cum crearentur impressum est: etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a Vetere Testamentum Novum, eo quod per Novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per Vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum Novum, quam non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest: ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, quae iustificatio est, poterat efficere in Iudaeis lex in tabulis scripta, sed solum praevaricationem. Nam et ipsi homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit: sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam, legem habet immaculatam, convertentem animas [*Ps 18, 8*] ut ex illo lumine renoventur, fiatque in eis, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* [*Ps 4, 7*]. Unde aversi obsolescere meruerunt: renovari autem nisi gratia christiana, hoc est, nisi

Mediatoris intercessione non possunt. *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* A cuius gratia si alieni sunt illi de quibus agimus qui secundum illum modum de quo superius satis diximus, *naturaliter quae legis sunt faciunt;* quid eis proderunt *excusantes cogitationes, in die qua iudicabit Deus occulta hominum* [*Rom 2, 14. 16*], nisi forte ut mitius puniantur? Sicut enim non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur [64].

Contra la interpretación de Lemos, de que aquí se trata de obras buenas, sólo en cuanto al objeto, militan las razones siguientes: Desde el principio, el Santo distingue la bondad del fin de la bondad del objeto, y dice que, entre las obras de los infieles, buenas en cuanto el objeto, con dificultad, se encuentran algunas que sean buenas en cuanto al fin. Si con dificultad, luego algunas pueden darse; en caso contrario, el Santo Doctor, que en la polémica antipelagiana no usa ciertamente de eufemismos, hablaría de diversa manera.

Afirma además el Santo que tales obras provienen de un reflejo de lo que queda todavía en el alma de la imagen de Dios, impreso en ella en la creación. Ahora bien, S. Agustín, tan celoso de la santidad divina, no atribuiría a un reflejo de la divinidad obras animadas por un fin no recto.

Notemos además que en nuestro texto se establece una especie de paralelismo entre los pecados veniales de los justos y las obras buenas de los infieles: así como los pecados veniales de los justos no les excluyen del cielo, análoga, pero inversamente, algunas obras buenas naturales de los que carecen de la fe no les conducen al cielo. Si aquellas obras de los infieles fuesen pecados (y si estuviesen animadas por un fin no recto, serían a lo menos pecados veniales), ¿dónde estaría la comparación? El confrontar pecados con pecados no tendría sentido en nuestro caso.

Por otra parte, el fin de este raciocinio es demostrar la esterilidad de semejantes obras, y que ellas no quitan nada a la excelencia del Nuevo Testamento.

---

64 *De spiritu et littera* c. 27s., n. 48: ML 44, 229s.

Ahora bien, la esterilidad de obras hechas por un fin no recto, era admitida espontáneamente por los adversarios, y la excelencia del Nuevo Testamento no tenía necesidad de ser defendida con respecto a tales obras.

La esterilidad de tales obras se atribuye únicamente al hecho de que no son animadas por la fe y por la gracia, sino sólo por un conocimiento natural de Dios y por una obediencia natural a su ley.

Con este modo de argumentar, se admite implícitamente que bajo todos los otros puntos de vista, nada faltaba a tales obras, ni siquiera en cuanto al fin.

Finalmente S. Agustín admite, aquí como en otras partes, que los infieles aunque no obtengan en la otra vida un premio por tales obras, sin embargo tendrán, en atención a ellas, un castigo menor de lo que su infidelidad merecería. Ahora bien esto, de cualquier modo que se explique, no podría suceder, si el fin de tales obras no fuese recto, ya que también S. Agustín afirma que el valor moral de las acciones humanas se mide por el fin

En conclusión, este texto bastaría, aun por sí solo, para probar que S. Agustín admite que se pueden realizar, sin la fe y sin la gracia, actos aislados naturalmente honestos; y que las palabras del Apóstol: *Gentes* etc., se pueden interpretar en el sentido, de que pueden existir actos honestos, no salutíferos. [65] Por lo tanto la interpretación, que Lemos da al capítulo tercero del libro cuarto *Contra Iulianum*, no es exacta, y hay que buscar otra. Molina, pues, pelagiano oculto a los ojos de Lemos, sería a los de S. Agustín, católico sincero, al menos en esta cuestión.

Después del texto que hemos examinado, Valencia aduce, para el mismo fin, [66] un pasaje del capítulo tercero de la *Carta a Marcelino*. Allí se refuta una de las objeciones de Volusiano

---

65 Esta interpretación de la doctrina agustiniana la defiende enérgicamente BELARMINO, *Controversia de Gratia et libero arbitrio* l. 5, c. 9, n. 12 (*Disputationum Roberti Bellarmini e S. I., S. R. E. Cardinalis de Controversiis christianae fidei*... [Pragae 1721] t. 4, p. 338 a). En sentido contrario, se expresa, entre otros recientemente, H. DE LUBAC: "On n'est pas janséniste pour se refuser, conformément à cette maxime, à admettre concrètement dans l'homme une sorte de zone neutre, domaine d'un *tertium quid* qui, sans être mauvais, n'aurait qu'une valeur purement naturelle, sans efficacité salutaire. Augustin n'a jamais voulu concéder qu'il pût y avoir des actes qui seraient *steriliter boni*". *Surnaturel* p. I, c. 3: *Théologie 8* (Paris, Aubier 1946) p. 75.

66 MEYER, l. c.

contra el cristianismo, a saber que éste sea nocivo al Estado. La respuesta que allí se da es la siguiente: el cristianismo enseña y manda la virtud, necesaria también para el bien del Estado, como lo prueba el ejemplo de los antiguos romanos, que hicieron grande al Estado con sus virtudes naturales. Tales virtudes, prosigue S. Agutín, no podían guiarlos al cielo, por faltarles la piedad salutífera, inspirada por la verdadera religión; sin embargo eran utilísimas al bien del Estado. Añade además, que Dios mismo ha querido manifestar en el poderosísimo imperio romano lo que valen, aun sin la verdadera religión, las virtudes naturales, para que este espectáculo hiciese comprender, que, si a tales virtudes se añade la verdadera religión, se obtiene la ciudadanía de la patria celestial, en la que reina la verdad, cuya ley es la caridad, cuya duración es la eternidad.

He aquí las palabras de S. Agustín:

In ista enim colluvie morum pessimorum et veteris perditae disciplinae, maxime venire ac subvenire debuit coelestis auctoritas, quae voluntariam paupertatem, quae continentiam, benevolentiam, iustitiam, atque concordiam, veramque pietatem persuaderet, caeterasque vitae luminosas validasque virtutes; non tantum propter istam vitam honestissime gerendam, nec tantum propter civitatis terrenae concordissimam societatem; verum etiam propter adipiscendam sempiternam salutem, et sempiterni cuiusdam populi coelestem divinamque rempublicam, cui nos cives adsciscit fides, spes, charitas: ut quamdiu inde peregrinamur, feramus eos si corrigere non valemus, qui vitiis impunitis volunt stare rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum verum, quae illos etiam in aeternam civitatem posset salubri religione perducere; custodientes tamen quamdam sui generis probitatem, quae posset terrenae civitati custituendae, augendae conservandaeque sufficere. Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intelligeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex charitas, cuius modus aeternitas [67].

Lemos dice [68] que S. Agustín no quiere reconocer aquí en los

67 *Epistola 138* (*Ad Marcellinum*) c. 3, n. 17: ML 33, 533.
68 *Acta* p. 2, d. 2, c. 170.

romanos una verdadera virtud moral natural, sino sólo una virtud civil que es semejante a la verdadera virtud, pero no es la verdadera virtud.

Es cierto que S. Agustín llama aquí a estas virtudes *civiles virtutes*. Pero advirtamos que el Santo opone esta virtud civil al vicio, y dice que, si se añadiesen la fe y la piedad, llevaría a la vida eterna. Si esta virtud civil no fuese también verdadera virtud moral, no sería exacto oponerla al vicio, como a su contrario. Por otra parte, no podría con sólo añadírsele la fe y la piedad, llevar a la vida eterna, ya que para esto es necesaria, además de la fe y la piedad, la verdadera virtud moral, no sólo la civil. Notemos además que el Santo Doctor señala en la prosperidad del imperio romano casi un hecho providencial dispuesto por Dios para mostrar al mundo el valor de la virtud natural, y para que con esto se formase un concepto análogo de la mayor excelencia de las virtudes sobrenaturales y de su premio infinitamente más deseable. Ahora bien, es poco probable que S. Agustín tuviese en tan alta estima acciones a las que atribuyese siempre, como quisiera Lemos, un fin no recto.

Luego también en este texto se afirman los dos puntos que Valencia quería demostrar: la posibilidad de acciones virtuosas sin la gracia, y su esterilidad para la vida eterna.

D. El pensamiento de San Agustín acerca de las virtudes de los paganos

Uno de los puntos que Valencia se propuso demostrar en su defensa, fué que S. Agustín mismo explica en qué sentido se deban tomar sus palabras, cuando parece excluir que sin la gracia se puedan ejecutar obras naturalmente honestas. El defensor de Molina aduce a este objeto el capítulo veintiseis del *De Gratia Christi*.

El Santo dice allí que Pelagio, si quiere ser sinceramente católico, debe reconocer que la gracia inspira a nuestra voluntad la caridad. Esta gracia, que inspira la caridad, previene a todos nuestros méritos, puesto que sin caridad no puede haber mérito.

Después de esto vienen las explicaciones que ahora nos interesan.

El Santo Doctor afirma que, sin fe y sin caridad, por el solo

temor, se puede a veces observar la ley divina, pero una tal observancia no es meritoria. Más aún, hablando en rigor, ni siquiera se puede llamar buena, puesto que todas las acciones que no proceden de la fe, operante por la caridad, son pecados. Pelagio debería, pues, reconocer, que, sin esta gracia, que la caridad divina difunde en nuestros corazones, no puede haber obras de verdadera piedad ni de verdadera justicia.

He aquí las palabras de S. Agustín:

Etsi enim Dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus, sed a timentibus fieri; tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur: quia omne quod non ex fide est peccatum est [*Rom 14, 23*]; et fides per dilectionem operatur [*Gal 5, 6*]. Ac per hoc gratiam Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis [*Rom 5, 5*], sic confiteatur qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet veramque iustitiam, fieri posse non dubitet [69].

Valencia deduce de estas palabras que se puede, animado de un temor que no provenga de la gracia, de un temor por tanto puramente natural, realizar actos de observancia de la ley, que no sean meritorios.

Además, siempre según Valencia, S. Agustín deja entender allí qué es lo que quiere decir, cuando afirma que, sin la gracia, no puede haber obra buena, esto es, no puede haber obra que pertenezca a aquella piedad y justicia que conducen al hombre a la salvación.

Después de esto, el defensor de Molina da algunos principios para entender rectamente el capítulo tercero del libro cuarto *Contra Iulianum*, que indudablemente a primera vista parece aprobar la doctrina de Lemos sobre la imposibilidad de actos virtuosos puramente naturales [70].

Valencia explica que, cuando S. Agustín afirma que las virtudes son efecto de la gracia, quiere significar las virtudes salutíferas; cuando después atribuye también las virtudes naturales a un don de Dios, entiende un don natural; cuando el Santo Doc-

69 *De Gratia Christi* c. 26, n. 27: ML 44, 374.
70 MEYER, t. 1, l. 5, c. 5, p. 354 b 6.

tor dice que, si un acto no se hace por Dios, no es bueno, quiere desaprobar solamente los actos hechos por un fin malo o con exclusión de toda relación con Dios; cuando sostiene que los gentiles en sus obras, aparentemente buenas, se movían por fines no rectos, el Santo Doctor pretende hablar de la mayoría de los casos, no de la totalidad absoluta; y al declarar finalmente que, sin fe, no se pueden hacer *bien* las obras buenas, solamente quiere excluir la posibilidad de realizarlas de modo que conduzcan a la vida eterna.

La interpretación que Valencia da a la doctrina agustiniana de los actos buenos puramente naturales es compartida por muchos modernos que se han dedicado al estudio de S. Agustín, como Mausbach [71], Portalié [72], Wang-Tch'ang-Tche [73], Capéran [74], Cayré [75], Boyer [76].

Portalié observa, que según S. Agustín, todo bien, especialmente en el orden moral, deriva de Dios, pero que el Santo Doctor distingue entre el don de las virtudes naturales y la gracia de las virtudes sobrenaturales, y agrega que S. Agustín llama a las virtudes naturales *dona filiorum concubinarum*, reservando el nombre de *dona filiorum* a la virtud sobrenatural.

Wang-Tch'ang-Tche hace notar que el premio de la virtud natural sería, según S. Agustín, la disminución de la pena debida a los pecados cometidos.

Por nuestra parte, opinamos que S. Agustín, contra los pelagianos, quiere excluir que, sin la gracia, se pueda llegar a la justicia natural, o sea, a la observancia de toda la ley divina natural, y además quiere hacer notar que aun a las obras aparentemente buenas de los paganos les falta la recta intención. Estos dos puntos los inculca especialmente en su libro *Contra Iulianum*. Pero creemos que el Santo Doctor admite que algunos paganos han realizado, con las solas fuerzas naturales, actos aislados naturalmente honestos, aun en cuanto al fin.

71 *Die Ethik des heiligen Augustinus* v. 2, c. 5, § 1, n. 2 (Freiburg im Breisgau 1929) p. 265ss.

72 *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2387.

73 *Saint Augustin et les vertus des païens* (París 1938), p. 46. 57. 135.

74 *Le problème du salut des infidèles* t. 1, c. 4, a. 3, §. 1 (Toulouse 1934) p. 124ss.

75 *Précis de Patrologie* t. 1, l. 2, c. 17, a. 4 (París 1938) p. 664.

76 *Tractatus de gratia divina* p. 1, q. 1, s. 1, c. 1, a. 3 (Roma 1946) p. 63.

2. Poder natural de resistir a las tentaciones [77]

SUMARIO: A. La doctrina de Molina.—B. San Agustín no es contrario a la doctrina de Molina.—C. San Agustín parece más favorable a la doctrina de Molina que a la de sus adversarios.

A. LA DOCTRINA DE MOLINA

Molina fué acusado [78] de enseñar, como los pelagianos, si bien procurando encubrir su herejía, que el hombre puede, con sólo sus fuerzas naturales, vencer salutíferamente, es decir, de manera útil para la vida eterna, cualquier tentación que se presente durante un breve período de tiempo. Más tarde, Lemos [79] agrava su acusación, añadiendo, que Molina atribuye al hombre el poder de resistir, con sólo sus fuerzas naturales, todas las tentaciones, que se le presenten en un período de tiempo de cualquier duración, por largo que sea; que reconoce a la gracia solamente el oficio de facilitar esta resistencia; que no concede que la gracia dé fuerzas a la voluntad; y, finalmente, que niega que quien tenga la gracia santificante posea mayores fuerzas para resistir a las tentaciones que el que esté privado de ella. En la *Concordia* [80] se dice, de manera que no deja lugar a equívocos, que el hombre no puede, en el estado actual de naturaleza corrompida, observar por mucho tiempo, sin caer en pecado mortal, ni toda la ley natural, ni siquiera solo el sexto mandamiento, si no tiene, además de la gracia santificante, una especial ayuda divina; que quien esté privado de la gracia santificante, tiene aún menos fuerzas para todo esto, puesto que le faltan todas las ayudas que la gracia santificante proporciona a la voluntad;

77 Se trató de este punto en las Congregaciones del 2 de septiembre y 16 de diciembre de 1602 y de 20 de enero de 1603, o sea, octava, duodécima y décimatercera, según Meyer y Lemos, nona, decimaséptima y décimanona, según Serry. Cf. MEYER, t. 1, l. 5, c. 11. 16. 17. p. 369 a. 384 b. 388 a. LEMOS, *Acta* d. 8. 12. 13, c. 241. 351. 375. SERRY, l. 3. c. 14. 17. 18. (*Opera omnia* t. 1, c. 386. 398. 401).

78 LEMOS, *Acta* p. 2, d. 8, c. 248s.

79 *O. c.* p. 2, d. 13, c. 381ss.

80 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 17, p. 91.

por lo tanto, que no se puede hablar, sin ser pelagiano, de victoria salutífera obtenida sin la gracia. [81]

Después de esto, Molina explica de qué manera el hombre sea responsable de cada una de sus caídas, aun no pudiendo con solas las fuerzas naturales observar durante un largo período de tiempo toda la ley natural, sin caer en pecado grave. Arrúbal hizo observar justamente que Molina no afirma en manera alguna la posibilidad para el hombre, de vencer sin la gracia cada una de las tentaciones en particular por graves que sean, sino sólo la posibilidad de resistir naturalmente en cada uno de los momentos, tomados separadamente, de la misma tentación, lo cual no equivale a vencer una tentación particular en toda su duración. [82] Molina en efecto, en la *Concordia* no pretende averiguar si hay o no hay tentaciones, en particular, insuperables a las fuerzas naturales, sino que únicamente se preocupa de conciliar la imposibilidad de la observancia de toda la ley natural por un largo período de tiempo, con la imputabilidad de cada caída. Molina encuentra esta conciliación en la doctrina de que el hombre, si bien tiene poder para resistir en cada uno de los instantes, tomados separadamente, de cualquier tentación, caerá infalible, aunque libremente, en algún pecado, por propia fragilidad y por la dificultad y molestia que lleva consigo la resistencia. [83] La imposibilidad moral de observar la ley sin la gracia, no es otra cosa, pues, que una dificultad extrema y por tanto prácticamente insuperable. [84]

Si después de esto quedara todavía alguna duda sobre el verdadero pensamiento de Molina, respecto a la posibilidad de resistir a cada una de las tentaciones graves, el mismo Molina se encarga de disiparla, escribiendo en un opúsculo sobre la gracia, editado por primera vez por Stegmüller, que en las tentaciones graves, el hombre, sin la gracia, no puede evitar el pecado, ni por una semana, ni por un día, ni por una hora, ni por algún espacio de tiempo, en el cual se ofrezca grave dificultad. He aquí las palabras de Molina:

---

81 *O. c.* q. 14, a. 13, d. 19, m. 5, p. 106s.
84 *O. c.* d. 20, p. 115s.
83 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 20, p. 115s; d. 19, m. 3, p. 104s.
82 Meyer, t. 1, l. 5, c. 16, p. 386 a-388 a.

Igitur d. Thomam et reliquos doctores interpretandos puto, ut quando docent nos absque supernaturali auxilio posse vitare singula mortalia aut singula venialia, intelligant dumtaxat aliqua, eaque in quibus non sit evitandi gravis difficultas. Nam forte eam affirmationem: cum generali auxilio possumus cavere singula peccata, usurparunt pro illa negatione: non indigemus particulari auxilio ad quaevis peccata vitanda.—Item quando aiunt, possumus aliquod mortale seu veniale vitare per horam, diem aut hebdomadam, intelligunt: si illo die, hora aut hebdomada non occurrat in eo cavendo gravis difficultas. Quippe licet ea difficultas gravis non oriatur ex genere seu obiecto ipsius peccati, tamen nasci plerumque potest ex occurrentibus circumstantiis, et si oriatur gravis ipsa difficultas, undecumque oriatur, neque per hebdomadam neque per horam neque per diem neque per ullum temporis momentum in quo sit huiusmodi difficultas cavere peccatum absque supernaturali auxilio possumus [85].

En el mismo opúsculo Molina afirma también que una misma tentación, que no es grave para quien tiene la gracia santificante y por tanto puede ser superada, sin un nuevo auxilio especial; para un pecador es grave, y por tanto insuperable sin una especial ayuda:

...eadem tentatio, quae peccatori est gravis ideoque particulari auxilio indiget, si cum iusto conferatur non est tentatio gravis, ideoque respectu iusti non est ad ipsam particulare auxilium necessarium [86].

Y no se puede objetar que este opúsculo haya sido escrito, para mitigar cuanto había sido dicho en la *Concordia*, puesto que el opúsculo es del 1568 y la *Concordia* del 1588, justamente veinte años después [87].

Ni se puede suponer tampoco que la doctrina de este opúsculo haya sido implícitamente retractada y contradicha en la *Concordia*. En efecto, en una carta de Molina al P. General Aquaviva, de 1587, en la cual defiende la *Concordia*, ya próxima a imprimirse, de las críticas de los censores de la Compañía, Molina, mientras se lamenta de que le sea ordenado decir que el hombre, sin la

85 *Tractatus de gratia* q. 109, a. 8: STEGMÜLLER, *O. c.* p. 92.
86 *O. c.* a. 9s.: STEGMÜLLER, *O. c.* p. 111.
87 Cf. STEGMÜLLER, *O. c.* p. 10*ss, 19 y más arriba la nota 1.

gracia, no puede resistir por ningún espacio de tiempo a las pasiones vehementes, declara que a las tales pasiones se les puede naturalmente resistir sólo por un tiempo, tanto más breve cuanto sean más violentas [88].

Con esto Molina admite de nuevo implícitamente que puede haber tentaciones lo suficientemente violentas para reducir al mínimo la duración del tiempo en el cual se las puede naturalmente resistir [89].

La razón por la que Molina insiste tanto en asegurar que en cada instante, tomado separadamente, la voluntad puede, aún sin la gracia, resistir a la tentación, es porque, en caso contrario, quien está privado de tal gracia, no pecaría formalmente, cediendo a la tentación, porque no puede ser pecado aquello que, en el momento mismo en que se cae, es inevitable [90].

B. San Agustín no es contrario a la doctrina de Molina

Lemos [91] remite al capítulo séptimo del *De gratia Christi*, para probar que S. Agustín condena la doctrina de Pelagio, y, según el mismo Lemos, la de Molina, de que el hombre puede resistir a todas las tentaciones sin la gracia. Esta serviría únicamente para hacer más fácil la resistencia. Lemos no cita ningún texto concreto; pero es cosa conocidísima que tal es, en efecto, la doctrina de Pelagio, constantemente combatida por el Santo Doctor. Por lo demás, este punto apenas si se halla esbozado en el capítulo séptimo del *De gratia Christi*:

> Nam quodam loco ait [Pelagius]: "Hic nos imperitissimi hominum putant iniuriam divinae gratiae facere, quia dicimus eam sine voluntate nostra nequaquam in nobis perficere sanctitatem: quasi Deus gratiae suae aliquid imperaverit, et non illis quibus imperavit, etiam gratiae suae auxilium subministret, ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam" [92].

88 *O. c.* p. 657. Cf. p. 645.

89 Esta interpretación de la doctrina de Molina la comparte entre otros Beraza, *De gratia Christi* p. 2, s. 2, c. 2, a. 3. n. 290 (Bilbao 1929) p. 270.

90 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 19, m. 2. 6. p. 96. 112; Carta de Molina a Aquaviva (10 sept. 1587): Stegmüller, O. c. p. 657.

91 *Acta* p. 2, d. 13, c. 382.

92 *De gratia Christi* c. 7, n. 8: ML 44, 364.

Sin embargo, es absolutamente falso que esta doctrina de Pelagio sea sostenida por Molina.

Lemos procura además probar, que el error de los pelagianos no consistía solamente en sostener que el hombre puede vencer sin la gracia todas las tentaciones, sino en afirmar además que puede vencer sin la misma gracia, las tentaciones aisladas particularmente graves. En prueba de su afirmación comienza Lemos por citar un trozo del capítulo tercero, libro segundo, del *De peccatórum meritis et remissione*. Allí se responde a una objeción contra la necesidad de la gracia, para evitar el pecado, es decir, a la objeción de que, si no queremos, no pecamos, y que Dios no manda lo imposible. Para vencer algunas tentaciones, —es la respuesta de S. Agustín,— sería necesario un esfuerzo de voluntad, que Dios prevé no habrá de ser puesto por obra; y por esto, —continúa el Santo,— nos dió medios, para obtener el perdón de los pecados cometidos, incluso después del bautismo:

Acute autem sibi videntur dicere, quasi nostrum hoc ullus ignoret, quod "si nolumus, non peccamus; nec praeciperet Deus homini, quod esset humanae impossibile voluntati". Sed hoc non vident, quod ad nonnulla superanda, vel quae male cupiuntur, vel quae male metuuntur, magnis aliquando et totis viribus opus est voluntatis, quas nos non perfecte in omnibus adhibituros praevidit, qui per prophetam veridice dici voluit, *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens* [*Ps 142,2*]. Tales itaque nos futuros Dominus praevidens, quaedam salubria remedia contra reatum et vincula peccatorum etiam post Baptismum dare ac valere dignatus est, opera scilicet misericordiae, cum ait, *Dimittite, et dimittetur vobis; date, et dabitur vobis* [*Lc 6,37s.*] [93].

Como se ve, aquí la caída en las tentaciones es atribuída al mal uso, previsto por Dios, del libre albedrío. Por consiguiente, nada se dice contra Molina. Molina no niega que en tales tentaciones, el hombre de hecho caiga, sino que, para explicar la libertad en la caída, dice que, en cada instante, tomado separadamente, tiene la fuerza para no caer.

Lemos continúa diciendo que S. Agustín explica, en el capítulo sesenta y nueve del *De natura et gratia*, cuáles sean las

93 *De peccatorum meritis et remissione* l. 2, c. 3, n. 3: ML 44, 152.

tentaciones insuperables con solas las fuerzas naturales, distinguiendo entre cosas fáciles, que están en nuestro poder, y cosas difíciles, para las cuales imploramos la ayuda divina [94]. En el texto citado, S. Agustín, hablando del complejo de la vida cristiana, dice, que Dios no manda cosas imposibles, pues da a quien se lo pide la caridad, que hace fáciles las cosas difíciles y ligero el yugo de Cristo:

Eo quippe ipso quo firmissime creditur, *Deum iustum et bonum impossibilia non potuisse praecipere;* hinc admonemur et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus. Omnia quippe fiunt facilia charitati: cui uni *Christi sarcina levis est* [*Mt 11,30*], aut ea una est sarcina ipsa quae levis est. Secundum hoc dictum est, *Et praecepta eius gravia non sunt,* [*1 Io 5,3*] ut cui gravia sunt, consideret non potuisse divinitus dici *gravia non sunt,* nisi quia potest esse cordis affectus cui gravia non sunt, et petat quo destituitur ut impleat quod iubetur [95].

Ciertamente aquí se dice que existen obligaciones difíciles, para cuyo cumplimiento es necesario pedir la gracia, lo que casi equivale a afirmar la existencia de tentaciones naturalmente insuperables. No se dice, sin embargo, que no se conserve la libertad de no pecar, en cada uno de los instantes aislados de la prueba.

En confirmación del texto precedente, Lemos cita [96] el último párrafo del *De perfectione iustitiae hominis,* en donde San Agustín afirma que no puede tolerarse la sentencia de los que dicen que no es necesario orar, para no sucumbir a las tentaciones, sino que bastan para no pecar, la ley y el libre albedrío, sin que sea necesaria la gracia:

Sed plane quisquis negat, nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem); ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathemandum esse non dubito [97].

---

94 *Acta* p. 2, d. 8. 12, c. 250. 373.
95 *De natura et gratia* c. 69, n. 83: ML 44, 288s.
96 *Acta* p. 2, d. 12, c. 369s.
97 *De perfectione iustitiae hominis* c. 21, n. 44: ML 44, 317s.

Aquí se afirma, es cierto, la necesidad de la oración y de la gracia, para no sucumbir en las tentaciones; necesidad, por otra parte, que también admite Molina; pero nada indica, en el contexto, que se deba excluir el poder de resistir naturalmente en cada uno de los instantes de la tentación.

Este mismo texto lo cita también Belarmino [98], para probar que el hombre no puede vencer ninguna tentación sin una particular ayuda de Dios. Belarmino, sin embargo, no juzga que sea siempre necesaria para eso una verdadera gracia interna, sino que declara que basta, a veces, una particular asistencia de la providencia u otra ayuda externa.

Un sentido aun más genérico tiene el otro texto que Lemos aduce [99] de la *Enarratio in Psalmum sexagessimum primum*. Las palabras citadas están tomadas del pasaje, en que S. Agustín explica, por qué Dios permite que los malos opriman a los inocentes. Después de haber expuesto las razones por las cuales Dios permitió que Cristo fuese muerto por sus enemigos, concluye que no debemos maravillarnos, si Dios permite que también nosotros seamos oprimidos por semejantes tribulaciones. En Dios no hay injusticia: si recurrimos a El, El hará que la tribulación no nos tiente más allá de nuestras fuerzas. He aquí las palabras citadas por Lemos:

Noli ergo mirari; permittit Deus, et iudicio permittit: permittit, et mensura, numero, pondere permittit. Apud illum non est iniquitas. Tu tantum ad eum pertine, in ipso spem pone; ipse sit adiutor tuus, salutare tuum; in illo sit locus munitus, turris fortitudinis; refugium tuum ipse sit, et non te sinet tentari supra quam potes ferre, sed faciet cum tentatione etiam exitum, ut possis sustinere [*1 Cor 10, 13*]: ut quod te sinit pati tentationem, potestas eius sit; quod non sinit ultra in te fieri quam potes ferre, misericordia eius sit: *Quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, quia tu reddes unicuique secundum opera eius* [100].

Lemos comenta este texto, diciendo que en él se afirma una verdad negada por Molina, a saber, que Dios da las fuerzas para resistir a las tentaciones. Pero fácil es de ver que, en el pasaje

98 *Controversia de gratia et libero arbitrio* l. 5, c. 7, n. 5. 20 (*Opera omnia* [Pragae 1721] t. 4, p. 334 b. 336 a).
99 *Acta* p. 2, d. 13, c. 385.
100 *Enarratio in Psalmum sexagessimum primum* n. 22: ML 36, 746.

citado, no se encuentra nada que haya sido negado por Molina, pues no se dice en él la razón por la cual una tribulación o tentación puede superar las fuerzas humanas. No se excluye, por lo tanto, la posibilidad natural de resistir en cada uno de los instantes, en particular.

La doctrina de Molina de que el hombre no es libre, ni responsable en sus caídas, si no tiene en cada uno de los instantes tomados separadamente, el poder de resistir a las tentaciones, es, según Lemos, la misma de Juliano, a quien contesta S. Agustín que el hombre, después del pecado original, a pesar de estar libre de coacción, no puede resistir por sí solo a las tentaciones graves: tiene la libertad, pero no la suficiencia. En el texto que Lemos aduce para probar que la objeción de Molina es la misma de Juliano, S. Agustín refiere que Juliano llama maniqueos a los católicos, acusándoles de afirmar que, por el pecado de Adán, el hombre ha perdido la libertad, y no puede vivir honestamente, sino que está necesariamente obligado al pecado de la propia carne:

Iam itaque Iuliani respondeamus Epistolae. "Dicunt,-inquit-,illi Manichaei, quibus modo non communicamus, id est, toti isti cum quibus dissentimus, quia primi hominis peccato, id est, Adae, liberum arbitrium perierit, et nemo iam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suae necessitate cogantur". Manichaeos appellat Catholicos, more illius Ioviniani, qui ante paucos annos haereticus novus, virginitatem sanctae Mariae destruebat, et virginitati sacrae nuptias fidelium coaequabat [101].

Este texto debería, según Lemos, probar, que Juliano afirmaba la misma doctrina de Molina; pero, a la verdad, solamente prueba, que Juliano atribuía a los católicos la doctrina, que fué después renovada por Calvino y combatida por Molina. Antes de examinar el texto, en el que, según Lemos, se encierra la respuesta de S. Agustín a Juliano y a Molina, veamos lo que responde el Santo Doctor, en el contexto inmediato, pocas líneas después:

Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed

101 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1, c. 2, n. 4: ML 44, 552.

illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino, *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* [*Io 8, 36*]: utique liberi ad bene iusteque vivendum [102].

Así pues, el Santo Doctor dice que hemos perdido, por el pecado original, el poder vivir con perfecta justicia, cosa que también afirma Molina; pero no dice que hayamos perdido el poder de resistir en cada uno de los instantes de una tentación particular [103].

Para Lemos, sin embargo, la contestación a la objeción de Juliano, puesta en el capítulo segundo, libro primero del *Contra duas epistolas pelagianorum*, se encuentra solamente en el capítulo quinto del libro segundo de la misma obra. En este otro texto, S. Agustín contesta que el libre albedrío no ha perecido, sino que sirve para pecar a quien es esclavo del demonio, debiendo en cambio ser ayudado por la gracia en cada uno de sus actos, para vivir bien y piadosamente, esto es, según el lenguaje del mismo San Agustín, para vivir de un modo conducente a la vida eterna:

Iam nunc illa videnda sunt quae in Epistola sua nobis obicientes, breviter posuerunt, quibus haec est nostra responsio. Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus: sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta [104].

Las palabras *ad bene autem pieque vivendum*, y las otras *ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta* son las mismas que S. Agustín usa habitualmente para indicar la nece-

102 L. c. n. 5: ML 44, 552.

103 Lemos se remite además al *De perfectione iustitiae hominis*. Aunque no trae ningún texto concreto, cita al margen el capítulo 2, n. 1 y siguientes, de la edición de S. Mauro (París 1690) col. 168. En ML 44, 291ss. He aquí las palabras de LEMOS, *Acta* p. 2, d. 12, c. 370: "Ut in particulari hoc argumentum solvit S. Augustinus, *L. de perf. iustit.*, in tribus locis, quae ibi [in disputatione coram S. Pontifice] legit publice [Lemos], in quibus S. Augustinus illam impotentiam reduxit in peccatum originale..." Es cierto que esto S. Agustín lo afirma muchas veces en el *De perfectione iustitiae hominis*, pero sin añadir nada a cuanto hemos visto en los textos precedentes.

104 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 2, c. 5, n. 9: ML 44, 577.

sidad de la gracia para los actos salutíferos, y el contexto favorece, también en nuestro caso la interpretación que restringe la necesidad de la gracia a tales actos, tanto más que, en otros pasajes, nuestro Santo parece admitir la posibilidad de acciones virtuosas, puramente naturales. La otra frase que dice respecto al libre albedrío *ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo,* puede indicar la actitud habitual de quien todavía no ha sido liberado por la gracia. Entenderla de todo acto libre, verificado sin la gracia, equivaldría a poner al gran Doctor en contradicción con cuanto dice en otros pasajes de sus obras.

Este es el último texto citado por Lemos contra la doctrina de Molina, sobre la resistencia natural a las tentaciones. Creemos, por lo tanto, que Lemos no ha logrado demostrar que exista una verdadera oposición en este particular, entre Molina y el Santo Doctor. Actualmente muchos piensan que S. Agustín afirma la necesidad de la gracia, para vencer cualquier tentación grave. Así, por ejemplo, Beraza [105], Herrman [106] y otros. Pero esto también lo admite Molina. Ni siquiera en los numerosos textos agustinianos recogidos por Ispanki [107], referentes a la impotencia moral del hombre para evitar el pecado, es combatida la doctrina de Molina.

C. San Agustín parece mas favorable a la doctrina de Molina que a la de sus adversarios

Los jesuítas no adujeron en las disputas ningún texto, que demostrase la positiva conformidad de la doctrina de Molina con la de S. Agustín, en lo que se refiere a la resistencia natural a las tentaciones.

El punto característico de la doctrina de Molina sobre este particular es, como hemos visto, que el hombre puede resistir con solas las fuerzas naturales, en cada uno de los momentos, tomados separadamente, de cada una de las tentaciones. El fundamento en que Molina basa esta aserción es que no puede ser imputado a culpa formal lo que el hombre no puede en modo al-

105 *De gratia Christi* p. 2, s. 2, c. 2, a. 3, n. 293, p. 272.
106 *Tractatus de divina gratia* p. 1, s. 2, c. 3, a. 1, n. 202ss. (Romae 1904) p. 137.
107 *De impotentia morali hominis Ecclesiae doctrina in saeculo salutis quinto* (Budapest 1946) p. 69-79.

guno evitar. Este fundamento está claramente expresado por San Agustín, en dos textos, citados por Bastida, en defensa de Molina [108].

El primer texto dice:

Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest [109].

En este texto S. Agustín no puede ser más explícito. Lo que no se puede evitar, no es pecado. Si es pecado, es que se puede evitar. A nuestro parecer, este texto concuerda mejor con el poder natural de resistir en cada uno de los instantes, tomados aisladamente, que no con la predeterminación física al acto material del pecado, defendida por Lemos en las disputas [110].

El segundo texto dice así:

Sive autem iniquitas, sive iustitia, nisi esset in voluntate, non esset in potestate. Porro si in potestate non esset, nullum praemium, nulla poena iusta esset: quod nemo sapit, nisi qui desipit [111].

3. Fe natural [112]

SUMARIO: A. La doctrina de Molina.—B. San Agustín no combate la fe natural.—C. San Agustín es favorable en parte a la fe natural.

A. La doctrina de Molina

Lemos dice que los semipelagianos, aun sosteniendo que la fe sobrenatural puede poseerse sin la gracia, afirman, sin em-

108 MEYER, t. 1, l. 5, c. 29, p. 445 b.
109 *De libero arbitrio* l. 3, c. 18, n. 50: ML 32, 1295.
110 *Acta* p. 2, d. 35, c. 916.
111 *Contra Faustum* l. 22, c. 78: ML 42, 451.
112 De este punto se trató en las Congregaciones de 20 de marzo o y 22 de julio de 1602, y 10 de noviembre de 1603, a saber, la 1.ª, 3.ª, 4.ª 20.ª, según Lemos

bargo, para ocultar su herejía, que admiten antes de la gracia sólo una fe natural, no la verdadera fe cristiana [113]. Después de esto, acusa a Molina de renovar también en esto el error de los semipelagianos, aunque procurando ocultar su herejía con las mismas excusas de ellos [114]. En otro lugar [115], Lemos acusa de nuevo a Molina de afirmar, como Pelagio, que la gracia no es absolutamente necesaria para creer de modo conducente a la vida eterna, sino sólo para poder hacer esto mismo con más facilidad.

Ahora bien, leyendo la *Concordia*, encontramos condenada como pelagiana la afirmación de que, sin la gracia, pueda haber fe sobrenatural, [116] y no alcanzamos a comprender cuáles puedan ser las razones, por las que Lemos juzga insincera esta declaración de Molina. En cuanto a la fe natural, es cierto que Molina la declara posible, pero en términos tales, que excluyen todo peligro de pelagianismo. En efecto, él se pregunta, si después de haber adquirido conocimiento de la revelación, y de poseer la demostración de su verdad, y aun de tener la *gracia* de la vocación externa a la fe, por medio de los ministros de la Iglesia, puede el hombre, sin la gracia interna, creer con fe puramente humana [117]. A lo cual responde Molina afirmativamente, pero declarando, que entiende por fe natural un asentimiento puramente humano, opinativo, estéril para la salvación, específicamente distinto de la fe sobrenatural:

> Neque nos alium assensum intendimus hoc loco probare posse elici viribus liberi arbitrii et concursu generali Dei circa ea, quae ad fidem pertinent, quam opinionem, fidemve humanam, quae actus sit mere naturalis ex proprio spiritu humano, et viribus humanis elicitus, distinctusque specie a Christiano assensu, qui circa eadem obiecta, per appulsum Spiritus Sancti, Spiritumque fidei infusae elicitur [118].

---

y Meyer, y 1.ª, 3.ª, 4.ª, 33.ª, según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, C. 1, c. 71; d. 3. 4. 20, c. 181. 195. 555; MEYER, t. 1, l. 5, c. 2. 6. 7. 24, p. 342 b. 356 a. 358 a. 418 a; SERRY, l. 3, c. 10. 11. 25 (*Opera omnia* t. 1, c. 366. 373. 375. 426).

113 *Acta* p. 2, d. 3. 20. 4, c. 190ss. 568s. 205s.

114 *O. c.* p. 2, d. 4, c. 205.

115 *O. c.* p. 2, d. 23, c. 637s.

116 *Concordia* q. 14 a. 13, d. 8ss., p. 35ss.

117 *L. c.* d. 7, p. 30s.

118 *L. c.* p. 34.

Es interesante hacer notar cómo Domingo Báñez afirma exactamente lo mismo que Molina:

Secundo dicimus, quod postquam semel revelata sunt a Deo mysteria fidei, potest aliquis audita credere humana quadam ratione et fide, non autem ut oportet ad finem vitae aeternae [119].

B. San Agustín no combate la fe natural

Lemos [120] deduce del capítulo segundo del *De praedestinatione sanctorum*, que los semipelagianos para no ir contra la Escritura decían que la fe que ellos ponían antes de la gracia era meramente natural y no cristiana. Al afirmar, sin embargo, que el comienzo de la misma dependía únicamente del hombre, atribuían a éste una parte que sólo le toca a Dios. Lemos añade que en todo esto Molina sigue a los semipelagianos. Ahora bien, en el texto citado, de ninguna manera afirma S. Agustín, que los herejes, para ocultarse, hablen de fe natural. La fe natural ni siquiera se la nombra. Sólo se dice que los adversarios, queriendo hacer derivar la fe salutífera del esfuerzo natural, no de la gracia, y no atreviéndose a contradecir los textos de la Escritura, claramente opuestos a su doctrina, atribuyen a la voluntad humana el comienzo de la fe, y a la gracia sólo su incremento. Esto se dice claramente ya desde las primeras palabras de este mismo capítulo segundo del *De praedestinatione sanctorum*:

Sed nunc eis respondendum esse video, qui divina testimonia, quae de hac re adhibuimus, ad hoc dicunt valere, ut noverimus ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum eius ex Deo: tanquam fides non ab ipso donetur nobis, sed ab ipso tantum augeatur in nobis, eo merito quo coepit a nobis [121].

En las palabras que Lemos cita se repite la misma idea, aunque menos claramente:

---

119 *De fide, spe et caritate* q. 6, a. 1 (Salmanticae 1586) c. 518.
120 *Acta* p. 2, d. 3, c. 190.
121 *De praedestinatione sanctorum* c. 2, n. 3: ML 44, 961.

Redditur namque hoc pacto debita [fides] non donatur gratis: debetur enim credenti, ut a Domino ipsa fides eius augeatur, et sit merces fidei coeptae fides aucta; nec attenditur, cum hoc dicitur, non secundum gratiam, sed secundum debitum istam mercedem credentibus imputari. Cur autem non totum tribuatur homini, ut qui sibi potuit instituere quod non habebat, ipse quod instituit augeat, omnino non video: nisi quia resisti non potest divinis manifestissimis testimoniis quibus et fides, unde pietatis exordium sumitur, donum Dei esse monstratur; quale est illud, quod *unicuique Deus partitus est mensuram fidei* [*Rom* 12, 3]; et illud, *Pax fratribus et charitas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo* [*Eph* 6,23]; et caetera talia. Nolens ergo his tam claris testimoniis repugnare, et tamen volens a se ipso sibi esse quod credit, quasi componit homo cum Deo, ut partem fidei sibi vindicet, atque illi partem relinquat: et quod est elatius, primam tollit ipse, sequentem dat illi; et in eo quod dicit esse amborum, priorem se facit, posteriorem Deum [122].

Como se ve pues, S. Agustín no quiere condenar la fe natural estéril de Molina, sino sólo la fe que, precediendo a la gracia, merece la misma gracia.

Además, S. Agustín, al decir que los adversarios atribuían a la gracia sólo el incremento y el perfeccionamiento de la fe, muestra que la fe, que precedía a la gracia, según los adversarios, era la misma que luego la gracia debía perfeccionar. Molina, por el contrario, dice expresamente que la fe natural es esencialmente distinta de la sobrenatural.

De un pasaje del *De peccatorum meritis et remissione* deduce Lemos [123] la condenación de la fe natural de Molina, diciendo, que el Santo Doctor enseña en él que, una vez oída la predicación del Evangelio, es necesaria la gracia para reconocer su verdad.

Mas en ese texto no se habla ni de la predicación del Evangelio ni de la gracia, sino que se refuta la objeción de aquéllos que deducían de las palabras de S. Juan: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [123 bis], que los niños recién nacidos son iluminados por Dios. S. Agustín

122 *L. c.* n. 6: ML 44, 963s.
123 *Acta* p. 2, d. 3, c. 191.
123 bis *Io* 1, 9.

responde, en primer lugar, que, si los niños recién nacidos fuesen iluminados por Dios, no chillarían tanto cuando son bautizados para su sumo bien. Después, da la verdadera explicación de este texto, diciendo que en él sólo se afirma que la luz intelectual viene de Dios. No debemos pensar que el que nos propone una verdad, aunque sea un ángel, sea él el que nos da la luz intelectual que hace que la entendamos, sino que esa luz nos viene sólo de Dios. Citamos el texto, aducido por Lemos, comenzando algunas líneas antes, para que se pueda comprender mejor su sentido:

Itaque illud quod in Evangelio positum est, *Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; ideo dictum est, quia nullus hominum illuminatur nisi illo lumine veritatis, quod Deus est: ne quisquam putaret ab eo se illuminari, a quo audit ut discat, non dico, si quemquam magnum hominem, sed nec si angelum ei contingat habere doctorem. Adhibetur enim sermo veritatis extrinsecus vocis ministerio corporalis; veruntamen *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* [*1 Cor 3, 7*]. Audit quippe homo dicentem vel hominem vel angelum; sed ut sentiat et cognoscat verum esse quod dicitur, illo lumine intus mens eius aspergitur, quod aeternum manet, quod etiam in tenebris lucet [124].

Como es evidente, aquí no se habla de la gracia, sino de la luz natural que nos da Dios, y, sin la cual, no podemos comprender ninguna verdad. En cuanto a las palabras de la epístola a los Corintios, están citadas sólo en un sentido lato.

Lemos, de un texto del *De dono perseverantiae*, en el cual se dice que el obedecer al Evangelio es don de Dios, concluye que en él se condena la fe natural de Molina, puesto que con ella se obedecería al Evangelio sin un don de Dios [125]. Ahora bien, leyendo el capítulo citado por Lemos, aparece claro que S. Agustín sólo pretende allí resolver la acostumbrada objeción, de que si la conversión depende de la gracia gratuita de Dios, son inútiles la predicación y las reprensiones. A esta objeción S. Agus-

124 *De peccatorum meritis et remissione* l. 1, c. 25, n. 37: ML 44, 130.
125 *Acta* l. c.

tín responde diciendo, que los santos nunca han tenido esta dificultad, puesto que sabían que es dado a muy pocos el recibir la doctrina de la salvación directamente de Dios o de los ángeles, mientras que por el contrario es concedido a muchos el creer, oyéndola a los hombres. Concluye después el Santo, diciendo que de cualquier parte que venga la palabra de Dios, el obedecerla es siempre don suyo. He aquí las palabras citadas por Lemos:

Nec timuerunt ne diceretur eis, Quid nos hortamini? quid et corripitis, si nihil boni ut habeamus est nostrum, et si non est in potestate nostra cor nostrum? Haec ne dicerentur eis, nequaquam illi sancti ea mente timere potuerunt, qua intelligebant paucissimis esse donatum, ut nullo sibi homine praedicante, per ipsum Deum vel per Angelos coelorum doctrinam salutis accipiant; multis vero id esse donatum, ut Deo per homines credant. Quolibet tamen modo dicatur homini verbum Dei, procul dubio; quo sic audiat ut illi obediat, donum Dei est [126].

La obediencia a la palabra de Dios, de que aquí se habla, es la obediencia salutífera de la conversión, para la cual también Molina exige la intervención de la gracia.

Para probar que, según S. Agustín, el asentimiento que Molina llama natural es sobrenatural, Lemos aduce aún dos argumentos [127]. Primeramente, dice Lemos, según la doctrina de la *Epistola ad Vitalem* [128], el no hacerse el hombre peor, oyendo la predicación del Evangelio, es obra de la gracia. Ahora bien con el asentimiento, de que habla Molina, el hombre, oyendo la predicación del Evangelio, no se hace peor. Luego tal asentimiento debe ser fruto de la gracia. Lemos no cita las palabras de San Agustín a que se refiere; mas, en todo caso, para hacerse peor, oyendo la predicación del Evangelio, es necesario rechazar la gra-

126 *De dono perseverantiae* c. 19, n. 48: ML 45, 1023.
127 *Acta* l. c.
128 Lemos no cita ningún texto concreto, sino, que dice: "Tertius locus fuit (ex Epist. 107. ad Vital.), ubi S. Augustinus evidenter demonstrat esse opus gratiae, ut audito Evangelio, non fiant, qui audiunt, peiores". Al margen cita: "Nunc 217 tom. 2. n. 11. col. 803". La cita está hecha sobre la edición de la Congregación de S. Mauro (París 1679). Las palabras a que quiere aludir Lemos deben ser las últimas del número citado: "Opus est hoc gratiae...; non opus eiusdem doctrinae, quam qui audiunt et legunt sine gratia Dei, peiores eius efficiuntur inimici". *Epistola 207 (ad Vitalem)*, c. 3, n. 11: ML 33, 983.

cia interna que llama, más o menos mediatamente, a la conversión. Ciertamente también, según Molina, el que rechaza una tal gracia se hace peor; pero Molina, cuando habla del asentimiento natural, supone que el hombre no ha recibido todavía la vocación interna a la fe sobrenatural.

El segundo argumento, con el que Lemos cierra su requisitoria contra Molina [129], viene formulado del modo siguiente: en el capítulo veinte del *De praedestinatione sanctorum* [130], se dice que el que, habiendo oído el Evangelio, no lo rechaza, sino que lo admite, cree con fe cristiana. Ahora bien, con el asentimiento, del que habla Molina, el Evangelio es admitido, y no rechazado. Luego tal asentimiento es un acto de fe cristiana. Lemos no trae las palabras de S. Agustín de las que saca la mayor de su silogismo. Ahora bien en todo el capítulo veinte, que Lemos cita, el no rechazar el Evangelio se toma como sinónimo de convertirse. Pero también Molina declara que, para la conversión, la fe natural es absolutamente inútil, y exige la fe sobrenatural, fruto de la gracia.

Hemos referido todos los textos citados por Lemos contra la fe natural. Podemos, pues, concluir, que los adversarios de Molina no han demostrado, en las disputas, que S. Agustín combata la fe natural, estéril, y ni siquiera que hable de ella, puesto que ninguno de los textos, citados por ellos, se refieren a nuestra cuestión.

C. San Agustín es favorable en parte a la fe natural

Valencia, para probar que S. Agustín no es contrario a la posibilidad de la fe natural, da tres argumentos [131]:

1) Cuando S. Agustín exige la gracia para la fe, entiende siempre y sólo la fe sobrenatural.

2) S. Agustín no puede haber negado la posibilidad de la fe natural, porque la admiten sus más fieles discípulos e intérpretes.

129 *Acta* l. c.
130 ML 44, 989ss.
131 Meyer, t. 1, l. 5, c. 3, p. 348 a.

3) S. Agustín afirma expresamente la fe natural en los demonios y en los herejes.

Para demostrar que S. Agustín exige la gracia sólo para la fe sobrenatural, Valencia no cita ningún texto en particular, remitiendo simplemente al *De praedestinatione sanctorum* [132] y a las otras obras del Santo Doctor.

No entra en nuestro propósito examinar los argumentos de Valencia, para probar que los discípulos y comentadores de San Agustín han admitido la fe natural.

Los textos agustinianos que Valencia cita sobre la fe natural en los herejes y demonios presentan cierto interés.

El primero está tomado del capítulo diez y ocho del libro quince *De Trinitate* [133]. Al hacer el elogio de la caridad, S. Agustín dice que sin caridad la fe no ayuda, porque la caridad distingue la fe de los cristianos de la de los demonios:

Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse. Propter quod et apostolus Paulus, *In Christo,* inquit, *Iesu neque circumcisio neque praeputium aliquid valet, sed fides quae per dilectionem operatur* [*Gal* 5, 6]: sic eam discernens ab ea fide, qua et daemones credunt et contremiscunt [*Iac 2, 19*] [134].

En el contexto no se dice más, para explicar cómo se debe entender esta fe de los demonios, pero ciertamente no es una fe, que sea fruto de la gracia. De aquí que no pueda ser sino un asentimiento natural a las verdades reveladas.

El segundo texto de Valencia [135], tomado del tratado décimo *In Ioannem*, repite el mismo concepto de que la caridad distingue la fe del cristiano de la de los demonios:

Cum dilectione fides christiani, sine dilectione fides daemonis: qui autem non credunt, peiores sunt quam daemones, et tardiores quam daemones [136].

Tampoco aquí explica S. Agustín, cómo es esta fe de los de-

132 ML 44, 959ss.
133 MEYER l. c.
134 *De Trinitate* l.15, c. 18, n. 32: ML 42, 1083.
135 MEYER l. c.
136 *In Epistolam Ioannis ad Parthos* t. 10, n. 2: ML 35, 2055.

monios. El último texto de Valencia [137] añade a los precedentes la indicación de que los demonios creían en la divinidad de Cristo:

Sed fides debet esse Christianorum, non daemoniorum. Nam, sicut dicit Iacobus apostolus, *Et daemones credunt et contremiscunt* [*Iac 2, 19*]. Et daemones dixerunt Christo, *Tu es Filius Dei*. Confitebantur daemones quod non credebant homines. Illi tremuerunt, illi occiderunt. Quid enim quia dixerunt daemones, *Tu es Filius Dei, scimus qui sis* [*Mc 3, 12; 1, 24*]; ideo regnaturi sunt cum Filio Dei? Absit. Discernenda est ergo fides daemonum a fide sanctorum. Plane discernenda vigilanter et diligenter. Nam et Petrus hoc dixit Domino dicenti, *Quem me esse dicitis? Tu es Christus Filius Dei vivi*. Et Dominus: *Beatus es, Simon Bar-Iona* [*Mt 16, 15-17*]. O Domine, hoc tibi dixerunt et daemones: quare ipsi non sunt beati? Quare? Quia daemones hoc dixerunt timore, Petrus amore [138].

En un memorial presentado por los jesuítas [139], además de algún otro texto sin interés, respecto a la fe de los demonios, hay alguno que atañe a la fe de los herejes. Allí se citan las palabras del *De baptismo contra donatistas,* donde se dice que, a quien ha perdido la caridad por el cisma, ni la verdadera fe, ni las buenas obras, ni el mismo martirio, le pueden ser útiles para la vida eterna:

Quid ergo prodest homini vel sana fides, vel sanum fortasse solum fidei sacramentum, ubi letali vulnere schismatis perempta est sanitas charitatis, per cuius solius peremptionem etiam illa integra trahuntur ad mortem? [140].

Y pocas líneas después:

Si sacramenta non tantum sciant, sed et habeant, sicut habuit Simon magus [*Act 8, 13*]: si fidem, sicut daemonia confessa sunt Christum; neque enim non credebant cum dicerent, *Quid nobis et tibi est, Fili Dei? Scimus qui sis* [*Mc 1, 24*]. Si dispertiant ipsi etiam substantiam suam pauperibus, sicut multi, non solum in Catholica, sed in diversis haeresibus fa-

137 MEYER l. c.
138 *Sermo 168* c. 2, n. 2: ML 38, 912.
139 LEMOS, *Acta* p. 2, *Responsio Iesuitarum...*, § 5, n. 48, c. 100.
140 *De baptismo contra donatistas* l. 1, c. 8, n. 11: ML 43, 116.

ciunt. Si aliqua ingruente persecutione tradant ad flammas nobiscum corpus suum pro fide quam pariter confitentur: tamen quia separati haec agunt, non sufferentes invicem in dilectione, neque studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis [*Eph 4, 2s*]; charitatem utique non habendo, etiam cum illis omnibus quae nihil eis prosunt, ad aeternam salutem pervenire non possunt [141].

Si bien hasta cierto punto S. Agustín parangona la fe de los herejes con la de los demonios, sin embargo, parece que atribuye a los herejes, no una fe puramente natural, sino la fe sobrenatural, informe, sobre aquellos puntos de la verdadera doctrina católica, que ellos todavía conservan.

Pero hay que excluir absolutamente que, el Santo, al hablar de la fe de los demonios, entendiese la verdadera fe sobrenatural, porque ello equivaldría a admitir en los mismos el influjo de la gracia. En efecto, S. Agustín combatió, durante toda su vida, la doctrina que admitía la fe sobrenatural, al menos inicial, antes de la gracia. ¿Cuál es, pues, esta fe de los demonios? Tal vez S. Agustín mismo no quiere entrar a fondo en esta cuestión, sino que, como hemos visto, habla solamente de la fe de los demonios en la divinidad de Cristo. Admite, pues, un asentimiento natural a un misterio revelado.

De todo lo cual podemos concluir, que la fe natural de Molina es admitida por San Agustín, al menos, por lo que respecta a los demonios [142].

---

141 *O. c.* l. 1, c. 9, n. 12: ML 43, 116.

142 R. AUBERT, *Le problème de l'acte de Foi* p. 1, c. 1, a. 3, not. 18. (Louvain 1950) p. 26, dice que, según S. Agustín, la fe de los demonios no es puramente natural, pero no trae prueba alguna de tal afirmación.

4. Amor natural de Dios y contrición natural

SUMARIO: A. Amor natural de Dios sobre todas las cosas.—a. *San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina.*—b. *La doctrina de San Agustín parece más bien contraria al amor de Dios natural.*—B. Contrición natural.—a. *San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina.*—b. *San Agustín parece más bien contrario a la contrición natural.*

A. AMOR NATURAL DE DIOS SOBRE TODAS LAS COSAS [143]

a. *San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina.*

Molina [144] dice que el amor de Dios, tanto natural como sobrenatural, puede ser de tres especies: la primera está constituída por la simple veleidad, con la cual el hombre querría observar por amor de Dios la ley divina, pero de hecho no quiere; una segunda especie se da, cuando el hombre quiere, con sinceridad y absolutamente, observar por amor de Dios la ley divina, peo no lleva a cabo tal propósito; la tercera, finalmente, la encontramos en el amor de Dios no sólo afectivo, sino también efectivo y eficaz, por el cual el hombre, no solamente quiere por amor de Dios observar la ley, sino que también pone en práctica este su propósito. Para que pueda darse esta tercera especie de amor divino, que incluye la observancia efectiva de la ley, se requiere siempre, ya se trate de amor sobrenatural, ya sólo de amor natural, un especial don de Dios, mientras que para la primera y segunda especie de amor, Molina dice que, según la doctrina común de los escolásticos, bastaría sólo el concurso general, para producir el acto natural correspondiente.

Molina concluye que es más segura la sentencia que no admite la posibilidad de cumplir, sin la gracia, actos buenos, aun

143 Se trató de este punto en las Congregaciones del 19 de agosto y 9 de diciembre de 1602, a saber, la 7.ª y 11.ª, según Lemos y Meyer, que son la 7.ª y 15.ª, según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 7. 11, c. 229. 327; MEYER, t. 1, l. 5, c. 10. 15, p. 365 b. 381 a; SERRY. l. 3, c. 13. 16 (*Opera omnia* t. 1, c. 382. 395).

144 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 14, m. 3, p. 68.

puramente naturales, que presentan una mayor dificultad, como sería el amor de Dios sobre todas las cosas, y muestra juntamente su inclinación por la sentencia que admite la posibilidad de un acto puramente natural de amor de Dios sobre todas las cosas, acto estéril e incapaz de producir la observancia de los mandamientos [145].

Esta doctrina de Molina es seguida, todavía hoy por muchos teólogos [146], y fué admitida incluso por Báñez [147].

Lemos objeta que Molina, en realidad de verdad, establece la posibilidad de un amor de Dios sobre todas las cosas eficacísimo, aunque aparente negarlo con buenas palabras, para ocultar su herejía: tira la piedra y esconde la mano [148].

Además, añade Lemos, Molina y Casiano entienden en realidad, aunque lo nieguen con las palabras, que tal amor puramente natural dispone para la gracia [149].

Tales acusaciones de Lemos son, respecto de Molina, y prescindiendo de Casiano, gratuítas y contrarias a toda la doctrina de la *Concordia*.

Lemos [150] dice que S. Agustín en el capítulo diez y ocho del *De gratia et libero arbitrio*, afirma que la victoria de la Iglesia sobre Pelagio consiste toda en negar la posibilidad del amor natural de Dios sobre todas las cosas, y que una victoria eventual de los pelagianos sobre la Iglesia habría consistido toda en la afirmación de tal posibilidad. Analizando el texto citado por Lemos se ve que S. Agustín afirma en él la necesidad de la caridad, para poder cumplir bien todas las obligaciones para con el prójimo, que la ley especifica; tales preceptos no pueden darse más que a hombres dotados de libre albedrío, pero la caridad, que los hace cumplir, no deriva, como pretendían los pelagianos, del hombre mismo, sino que es don de Dios:

Haec omnia praecepta dilectionis, id est charitatis, quae tanta et talia

145 *O. c.* d. 19, m. 6, p. 109.

146 C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* t. 5. *De gratia*, p. 1, s. 2, a. 2, n. 129 (Friburgi Brisgoviae 1916) p. 70. cita en pro de la sentencia de Molina a Cayetano, Báñez, Domingo de Soto, I. van der Meersch.

147 *De fide, spe et charitate* q. 26, a. 3 (Salmanticae 1586) c. 1025ss.

148 *Acta* p. 2, d. 7, c. 238.

149 *O. c.* p. 2, d. 11, c. 336.

150 L. c. c. 335s.

sunt, ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene; haec ergo praecepta charitatis inaniter darentur hominibus, non habentibus liberum voluntatis arbitrium: sed quia per legem dantur et veterem et novam (quamvis in nova venerit gratia quae promittebatur in vetere, lex autem sine gratia littera est occidens, in gratia vero spiritus vivificans), unde est in hominibus charitas Dei et proximi, nisi ex ipso Deo? Nam si non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani: si autem ex Deo, vicimus Pelagianos [151].

Prescindiendo de toda otra consideración, aquí el Santo Doctor no habla del amor de Dios puramente afectivo, estéril e ineficaz, del cual dice Molina que es posible al hombre con sólo el concurso general de Dios, sino de un amor efectivo, que lleve al cumplimiento de toda la ley.

Lemos [152] a propósito de las palabras de S. Agustín *si charitas ex Deo, tota nobis ex Deo est* [153], dice que el Santo Doctor, en este texto, llama al amor de Dios natural *initium dilectionis*, ya que, una vez puesto tal amor, Dios vendría en ayuda del hombre, inspirándole la caridad sobrenatural. Excluye por consiguiente el Santo, concluye Lemos, la posibilidad de ese amor natural sin la gracia.

En verdad, en el capítulo del cual han sido tomadas las palabras que Lemos cita, no aparece la frase *initium dilectionis*; aparece, en cambio, *cupiditas boni*, y S. Agustín condena precisamente como pelagiana la afirmación de que nuestra salvación tenga su comienzo en este buen deseo, con el cual el hombre merezca la primera gracia. En efecto, en el capítulo precedente, el Santo dice:

Isti enim volunt in homine ab ipso homine incipere cupiditatem boni, ut huius coepti meritum etiam perficiendi gratia consequatur: si tamen hoc saltem volunt. Pelagius enim facilius dicit impleri quod bonum est, si adiuvet gratia [154].

Contra tales errores se asienta la afirmación citada por Le-

151 *De gratia et libero arbitrio* c. 18, n. 37: ML 44, 903.
152 *Acta* p. 2, d. 11, c. 336.
153 *Contra duas epistolas pelagianorum* c. 9, n. 21: ML 44, 586.
154 *O. c.* c. 8, n. 17: ML 44, 583.

mos [155] de que, si la caridad es don de Dios, procede toda de Dios, incluso en su comienzo, que es precisamente la *cupiditas boni*:

Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas, de qua Ioannes apostolus sine ambiguitate loquitur dicens, *Charitas ex Deo est* [*1 Io 4, 7*]? Nec initium eius ex nobis, et perfectio eius ex Deo; sed si charitas ex Deo, tota nobis ex Deo est [156].

De estas palabras y de todo el contexto que las confirma se deduce claramente que en la mente de S. Agustín, entre la *cupiditas boni* y la caridad perfecta no hay diferencia específica, sino sólo de grado. Además, la *cupiditas boni* es considerada por los adversarios, contra los que habla S. Agustín, como medio necesario y meritorio para obtener la gracia. No se puede, por consiguiente, si se tiene presente la clara distinción entre lo natural y lo sobrenatural y la gratuidad absoluta de la gracia, afirmadas en todas las páginas de la *Concordia*, identificar la *cupiditas boni* de S. Agustín con el amor de Dios natural de que habla Molina.

Si se objeta que S. Agustín identifica el deseo del bien con la caridad, porque él mismo considera imposible un deseo del bien no inspirado por la gracia, y que no sea por tanto salutífero, respondemos que, ya que el Santo Doctor admite la posibilidad de actos honestos, puramente naturales [157], no hay razón para afirmar que excluya la posibilidad de un deseo genérico del bien (no decimos de un acto natural de amor de Dios), ya que un tal deseo, vago, genérico e ineficaz es mucho menos difícil que un acto concreto de virtud.

Para probar que el amor de Dios, de que habla Molina, es en realidad eficaz, Lemos [158] se remite, sin citar las palabras, al capítulo sesenta y nueve del *De natura et gratia*, diciendo que allí S. Agustín afirma la gran facilidad de observar los mandamientos para el que ama a Dios sobre todas las cosas. Con todo, leyendo el capítulo citado, se ve claramente que en él se habla

155 *Acta* l. c.
156 *Contra duas epistolas pelagianorum* c. 9, n. 21: ML 44, 586.
157 Véase más arriba, 1, C.
158 *Acta* p. 2, d. 7, c. 239.

del amor que hace fácil el yugo de Cristo, y que se obtiene por la oración, es decir, del amor sobrenatural:

Omnia quippe fiunt facilia charitati: cui uni *Christi sarcina levis est* [*Mt 11, 30*], aut ea una est sarcina ipsa quae levis est. Secundum hoc dictum est; *Et praecepta eius gravia non sunt* [*1 Io 5, 3*] ut cui gravia sunt, consideret non potuisse divinitus dici, *gravia non sunt*, nisi quia potest esse cordis affectus cui gravia non sunt, et petat quo destituitur, ut impleat quod iubetur [159].

Un último argumento presenta Lemos, para probar que el amor de Dios, de que habla Molina, viene a ser, según los principios agustinianos, salutífero. En el capítulo tercero del libro cuarto *Contra Iulianum*, se dice que si uno practica integralmente la justicia sin la gracia, se salva [160], y, en el libro *De natura et gratia*, se afirma que si uno, a quien no ha llegado noticia alguna del Evangelio, reconoce a Dios como autor de la naturaleza, y le ama, practicando la justicia, está seguro de llegar a la felicidad eterna [161]; ahora bien, añade Lemos, el amor de Dios, de que habla Moilna, incluye la práctica de la justicia; por lo tanto, según los principios agustinianos, uno podría con tal amor alcanzar la vida eterna, y por lo tanto ese amor es salutífero.

Este argumento tiene el único defecto de considerar incluída, en el acto de amor, que Molina cree posible con solo el concurso general de Dios, la práctica de la justicia, mientras que Molina afirma categóricamente todo lo contrario. Molina declara además, explícitamente, que, para observar habitualmente toda la ley, hace falta, además de la gracia habitual, una especial ayuda divina [162].

159 *De natura et gratia* c. 69, n. 83: ML 44, 289.
160 *Acta* p. 2, d. 11, c. 333. El texto a que alude Lemos es el mismo que se refiere en la nota 48: ML 44, 755.
161 *Acta* l. c. Lemos alude al capítulo 2, n. 2 del *De natura et gratia*: ML 44, 249. Véase más arriba el texto citado en la nota 53.
162 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 14, m. 3, p. 67.

b. *La doctrina de San Agustín parece más bien contraria al amor de Dios natural.*

El defensor de Molina citó en esta cuestión un solo texto agustiniano [163], y, precisamente para probar que también, según el Santo Doctor, puede haber un propósito de observar la ley divina, que sea absoluto y, al mismo tiempo, ineficaz, y que, por tanto, cuando Molina une con el amor de Dios, de que aquí se trata, un propósito semejante, absoluto e ineficaz, no va contra la doctrina agustiniana. El texto citado está tomado del capítulo diecisiete del *De gratia et libero arbitrio*. En él S. Agustín dice que, quien quiere observar la ley divina y no puede, tiene ya una buena voluntad, pero débil; cuando ésta sea más fuerte, podrá lo que ahora no puede:

Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam: poterit autem, cum magnam habuerit et robustam [164].

Lemos replica [165] que, en el texto citado, incluso la buena voluntad, todavía débil, es considerada como don de Dios, y cita el mismo capítulo, unas cuantas líneas después:

"Et quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem, nisi ille qui praeparat voluntatem; et cooperando perficit; quod operando incipit? [166].

A esta observación, que es verdadera, tanto más cuanto que allí se habla de actos salutíferos, Arrúbal contesta cabalmente que el texto había sido citado, para probar que podía existir una buena voluntad ineficaz, y nada se decía de que ésta fuese puramente natural. Lemos insiste, diciendo que la cita había sido hecha para probar el amor de Dios natural, que es lo que precisamente se condena en aquel texto. De estas dos afirmaciones de Lemos la segunda no es menos falsa que la primera, puesto que, en el texto citado, no se condena el amor de Dios natural, sino que simplemente no se habla de él para nada.

---

163 MEYER, t. 1, l. 5. c. 15, p. 382 b.
164 *De gratia et libero arbitrio* c. 17, n. 33: ML 44. 901.
165 *Acta* p. 2, d. 11, c. 336ss.
166 *De gratia et libero arbitrio* l. c.

Podemos por lo tanto concluir que, en las disputas tenidas ante el Sumo Pontífice, no se adujo una verdadera prueba, ni para demostrar que S. Agustín haya admitido la posibilidad del amor de Dios, natural e ineficaz, sobre todas las cosas, ni para demostrar que haya excluído tal posibilidad.

El texto tal vez más claro, en el que se niega al hombre caído el poder de amar a Dios, de una manera tan general que parece excluir incluso el amor natural, no fué citado en las disputas:

...liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus... [167].

Belarmino, fundándose en este texto y en los citados por Lemos, opina que S. Agustín no admite la posibilidad de un amor de Dios puramente natural, ni siquiera imperfecto [168]. Por lo demás, la posibilidad para el hombre, aun después del pecado original, de emitir un acto puramente natural de amor de Dios sobre todas las cosas también fué admitida por Bañez; [169] por lo tanto, si a este propósito la doctrina de S. Agustín parece contraria a la de Molina, no lo es menos a la de su adversario.

B. Contrición natural

a. *San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina.*

Molina tiende a admitir la posibilidad de una contrición puramente natural, sincera, pero ineficaz, no duradera y, desde luego, no conducente a la vida eterna [170].

Lemos [171] acusa también aquí a Molina de ser hipócrita, fingiendo, como Pelagio, refutar una doctrina que, en realidad, defiende. Contra esta hipocresía de Molina cita el *Carmen de in-*

167 *Epistola* 217 (*ad Vitalem*) c. 4, n. 12: ML 33, 983. Boyer, *Tractatus de gratia divina* p. 1, q. 1, s. 1, c. 1, a. 4 (Romae 1946) p. 68, lo cita en este mismo sentido.

168 *Controversia de gratia et libero arbitrio* l. 6, c. 7, n. 7, 16 (*Opera omnia* [Pragae 1721] t. 4, p. 381 b. 382 b).

169 *De fide, spe et charitate* q. 26, a. 3 (Salmanticae 1586) c. 1025ss.

170 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 14, m. 4, p. 73; d. 19, m. 6, p. 110s.

171 *Acta* p. 2, d. 6, c. 219s.

gratis, [172] explicando que Molina habla veladamente de contrición salutífera [173] y que el Concilio de Trento no pretendió otra cosa que condenar con anticipación la doctrina de Molina.

Estas acusaciones fueron refutadas por Valencia y por Arrúbal [174] y, a quien lee la *Concodia*, no le puede quedar la menor duda de que Molina habla de contrición puramente natural.

Los textos que Lemos aduce, en esta cuestión, contra la doctrina de Molina, impugnan sólo la falsa interpretación que el mismo Lemos ha dado a Molina. Cita en primer lugar [175] un trozo del capítulo veintitres del *De Gratia Christi,* en el cual S. Agustín dice que, si la gracia debe ser merecida con anticipación, ya no es gratuíta, y que si, para ser ayudados por Dios, debemos, sin su ayuda, correr hacia El y adherirnos a El, la gracia no nos trae nada nuevo ni grande:

Quomodo est ergo gratia, si non gratis datur? quomodo est gratia, si ex debitó redditur? Quomodo verum dicit Apostolus, *Non ex vobis sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur* [*Eph* 8, 9]: et iterum, *Si autem gratia*, inquit, *iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia* [*Rom* 11, 6]? Quomodo, inquam, hoc verum est si opera tanta praecedunt, quae nobis adipiscendae gratiae meritum faciant, quo nobis non donetur gratuito, sed reddatur ex debito? Ergone ut perveniatur ad adiutorium Dei, ad Deum curritur sine adiutorio Dei; et ut Deo adhaerentes adiuvemur a Deo, a Deo non adiuti adhaeremus Deo? Quid homini maius, quidve tale poterit gratia ipsa praestare, si iam sine illa unus cum Domino spiritus effici potuit, nonnisi de arbitrii libertate? [176].

Con tales palabras lo que únicamente pretende el Santo es excluir que los actos salutíferos puedan realizarse sin la gracia, no que no pueda existir una contrición natural, estéril, ineficaz y no duradera, que es de la que habla Molina.

172 S. Prosper Aquitanus, *Carmen de ingratis* p. 4, c 38, v. 801-804: ML 51, 135ss. He aquí el texto citado por Lemos:

Quid prodest verbis commentum Pelagianum
Respuere, et sola damnatos plectere voce?
Cum paucis squalida sublatis de cute nervis,
Intima viperei foveantur viscera sensus?

173 *Acta* l. c., c. 221ss.; d. 18, c. 515ss.
174 Meyer, t. 1, l. 5, c. 9. 22, p. 364 a. 408 a.
175 *Acta* p. 2, d. 18, c. 519.
176 *De gratia Christi* c. 23, n. 24: ML 44, 372.

Lemos cita además [177] un pasaje del capítulo segundo del *De natura et gratia,* [178] y [179] otro del libro cuarto *Contra Iulianum,* [180] en los cuales S. Agustín excluye que pueda haber justicia moral sin la gracia, puesto que, en tal caso, habría salvación sin la gracia, y Cristo habría muerto en vano. En estos textos [181] se excluye que pueda darse, sin la gracia, la justicia, que lleva consigo la observancia perfecta y estable de todos los mandamientos; y, de ninguna manera, se habla de un acto esporádico de contrición, incapaz de pasar a la actuación práctica de una nueva vida.

b. *San Agustín parece más bien contrario a la contrición natural.*

Valencia, defensor de Molina, quiso demostrar que cuando S. Agustín declara que la penitencia es fruto de la gracia, quiere hablar solamente de la penitencia salutífera, que obtiene el perdón de los pecados.

El primer texto que él aduce para probar esto [182] está tomado del capítulo cuarenta y cinco del *De gratia Christi,* en el que S. Agustín contesta a Pelagio, que había hecho un elogio de San Ambrosio, por creer haber descubierto en sus obras algún pasaje favorable a su propia herejía. S. Agustín en su respuesta demuestra cómo el Doctor de Milán defiende la necesidad de la gracia, y declara, al comentar la conversión de S. Pedro, que también para la penitencia es necesaria la gracia:

> Ipsam denique poenitentiam, quam procul dubio voluntas agit, Domini misericordia et adiutorio fieri ut agatur in nono eiusdem operis libro beatus dicit Ambrosius, ita loquens: "Bonae lacrimae, quae culpam lavant. Denique quos Iesus respicit, plorant. Negavit primo Petrus, et non flevit, quia non respexerat Dominus: negavit secundo, non flevit, quia adhuc non respexerat Dominus: negavit et tertio, respexit Iesus, et ille amarissime flevit [183].

177 *Acta* l. c. c. 522.
178 ML 44, 248s.
179 *Acta* l. c. c. 524.
180 *Contra Iulianum* l. 4, c. 3, n. 17: ML 44, 746.
181 Véase más arriba el texto citado en la nota 53.
182 *Meyer,* t. 1, l. 5, c. 9, p. 364 a.
183 *De gratia Christi* c. 45, n. 49: ML 44, 382.

Nos parece justa la observación de Valencia de que el mismo ejemplo del apóstol Pedro, aducido en el texto, demuestra que allí se trata de penitencia salutífera [184].

El segundo texto la toma Valencia [185] del capítulo quinto del *De correptione et gratia*, en el cual se dice que la corrección externa es saludable, sólo cuando interviene el médico divino; se alude de nuevo al ejemplo de la conversión de S. Pedro y además a un texto de S. Pablo:

"Haec est correptionis utilitas, quae nunc maior, nunc minor pro peccatorum diversitate salubriter adhibetur; et tunc est salubris, quando supernus medicus respicit. Non enim aliquid proficit, nisi cum facit ut peccati sui quemque poeniteat. Et quis hoc dat nisi qui respexit apostolum Petrum negantem, et fecit flentem [Lc 22, 61, 62]? Unde et apostolus Paulus posteaquam dixit, cum modestia corripiendos esse diversa sentientes, protinus addidit, *Ne quando det eis Deus poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et resipiscant de diaboli laqueis* [*2 Tim 2, 25s*] [186].

También aquí vale la observación hecha más arriba, reforzada además por el hecho de que, como nota Valencia, [187], las palabras de S. Pablo, que se han citado, hablan ciertamente de la penitencia salutífera.

El ultimo texto de esta serie está tomado de la *Carta de Alipio y Agustín al obispo Paulino*, en la que se enumeran los puntos doctrinales que uno debe admitir, para estar inmune de la herejía pelagiana, entre los cuales se incluye el reconocimiento de que el perdón de los pecados lo da Dios a los penitentes, según su gracia y misericordia, y, no según los méritos humanos, puesto que incluso la penitencia es don de Dios:

Fateatur secundum gratiam et misericordiam Dei veniam poenitentibus dari; non secundum merita eorum; quandoquidem etiam ipsam poenitentiam donum Dei dixit Apostolus, ubi ait de quibusdam: *Ne forte det illis Deus poenitentiam* [*2 Tim 2, 25*] [188].

---

184 Meyer, l. c., p. 364 b.
185 *L. c.*
186 *De correptione et gratia* c. 5, n. 7: ML 44, 919s.
187 Meyer, l. c.
188 *Epistola* 186 (*Ad Paulinum*) c. 9, n. 33: ML 33, 828.

También aquí se trata de penitencia salutífera, fruto de la gracia.

No aparece, pues, por los textos citados en las disputas, si S. Agustín admitió o no la posibilidad de una contrición puramente natural y estéril.

Tal vez se pueda afirmar que S. Agustín niega la posibilidad de un acto de contrición puramente natural, en cuanto la contrición natural incluye el amor natural de Dios sobre todas las cosas. Ya hemos visto, en efecto, que el Santo Doctor parece excluir la posibilidad de un tal amor.

5. El deseo natural de la fe [189]

SUMARIO: A. La doctrina de Molina.—a. *La acusación.*—b. *La genuina doctrina de Molina.*—B. San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina.—C. No consta del pensamiento de San Agustín acerca del deseo natural de la fe.

A. LA DOCTRINA DE MOLINA

a. *La acusación.*

Lemos afirma que es doctrina católica, admitida por todos los escolásticos, que un pagano, después que se le ha hablado de los bienes sobrenaturales, puede desearlos con solas las fuerzas naturales; pero este deseo no puede ser absoluto, sino sólo una veleidad ineficaz, como la que se puede tener respecto a cosas imposibles. Admitido esto, acusa a Molina de añadir a la doctrina común agravantes gravísimas.

En efecto, según Lemos, Molina afirma:

1) que el hombre puede desear naturalmente la ayuda de la gracia, precisamente en cuanto es sobrenatural, y no solamente bajo el aspecto comunísimo e indeterminadísimo de bien;

189 Se trató de este punto en las Congregaciones de 20 de marzo y 22 de julio de 1602 y 8 de diciembre de 1603, a saber la 1.ª 4.ª y 23.ª, según Lemos y Meyer, la 1.ª, 4.ª y 39.ª, según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, C. 1, c. 71; d. 4. 23, c. 195. 629; MEYER, t. 1, l. 5, c. 2. 7. 27, p. 342 b. 358 a. 433 a; SERRY, l. 3, c. 10. 11. 28 (*Opera omnia* t. 1, c. 366. 375. 435).

2) que puede tener no sólo una veleidad, sino un acto absoluto de voluntad acerca de la dicha ayuda sobrenatural;

3) que, supuesto este deseo natural, Dios confiere la gracia;

4) que el mismo acto natural es elevado por Dios y convertido en sobrenatural [190];

5) que esta elevación se hace por el mérito de los mismos actos naturales [191];

6) que esta elevación no es en absoluto necesaria, para poder obrar, de un modo conducente a la vida eterna, sino únicamente para hacerlo con mayor facilidad [192].

De aquí que, según Lemos, Molina da a tales deseos naturales un valor salutífero, aunque procura ponerse a cubierto de la acusación de herejía, diciendo, como los pelagianos y semipelagianos, que él sólo habla de actos no salutíferos [193].

b. *La genuína doctrina de Molina.*

Es curioso notar, cómo, mientras, en esta disputa, Lemos afirma que el error de los pelagianos consiste en atribuir a las solas fuerzas naturales el poder de producir actos salutíferos, y en negar, por tanto, la necesidad absoluta de la gracia, para cualquier acto ordenado a la vida eterna; en otros lugares, afirma frecuentemente, que los pelagianos *admitían* la necesidad de la gracia interna en el entendimiento y aun en la voluntad, y que sólo fueron condenados por haber negado la predeterminación física.

En cuanto a Molina, es fácil ver en la *Concordia* que, en el mismo período, de donde se toma la frase, que constituye el capítulo de acusación respecto a los deseos naturales, se afirma primeramente la absoluta esterilidad de tales deseos, se reafirma, además, la necesidad absoluta de la gracia, no sólo para facilitar, sino también para hacer simplemente posibles los actos salutíferos, pues sin la gracia son imposibles, y se proclama, finalmente, la perfecta gratuidad de la misma gracia, y, por consiguiente, la gratuidad de la elevación de los actos humanos al orden

190 Lemos, *Acta* p. 2, d. 16, c. 473s.
191 *O. c.* d. 23, c. 634.
192 *O. c.* c. 637s.
193 *O. c.* d. 4, c. 203ss.

sobrenatural, que la gracia opera en nosotros, y de la cual habla Molina en otro lugar.

He aquí las palabras de Molina:

Ex dictis disputatione praecedente intelligetur facile, initium actus credendi, ut ad salutem oportet; esse a solo Deo per gratiam praevenientem et excitantem. Etenim liberum nostrum arbitrium nisi a Deo, modo praecedente disputatione explicato, auxilio suae gratiae praeveniatur et excitetur, non solum producere nequit eum actum; sed etiam quicquid ex solis suis naturalibus homo efficiat, sive ut actu mere naturali revelatis assentiatur, sive ut, postquam edoctus fuerit supernaturalem assensum esse ad salutem necessarium, optet ita credere, aut etiam conetur ex dono et auxilio Dei supernaturali assentiri, sive denique auxiliúm illud sibi donari petat, aut ad illud recipiendum satagat se disponere, sane id totum nullius est meriti aut vigoris, ut ei gratia praeveniens propter eius dispositiones impendatur, sed quoties confertur, ex solis Christi meritis; donoque Dei, ac proinde misericorditer omnino, non solum tanquam subiecto non digno, sed etiam tanquam indigno propter peccatum, originale saltem; in quo est, tribuitur, et mere gratis ea, quae merito gratia dicitur, conferri solet, cuicumque datur. Quo fit ut iure optimo Augustinus de Praedestinatione Sanctorum cap. III et I Retract. cap. XXIII, tanquam errorem retractaverit id; quod antequam esset episcopus asseruerat, nempe propositis prius et explicatis credendis, initium fidei, id est, primum actum credendi ut ad salutem oportet, esse in facultate liberi arbitrii cum solo concursu generali Dei.[194]

En otro lugar afirma Molina [195], como lo hace notar su defensor [196], que nuestras potencias superiores, y no ya sólo los actos de las mismas potencias, son elevadas, para poder producir los actos sobrenaturales, aunque niega la necesidad de mociones previas, no vitales, para tal elevación. En aquéllos que todavía no han recibido la gracia santificante y las virtudes infusas, Molina explica esta elevación, al modo de un especial concurso divino simultáneo, con el cual Dios, por medio de la gracia actual, da a los pensamientos y afectos indeliberados carácter

194 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 9, p. 39.
195 *Concordia* l. c., p. 40; d. 41, p. 239.
196 MEYER, t. 1, l. 5, c. 27, p. 434 a b.

sobrenatural. Estos actos sobrenaturales indeliberados, influyendo luego, físicamente, en los actos deliberados siguientes, dan también a estos últimos el mismo carácter sobrenatural [197]. Molina procura también hacer notar que los actos sobrenaturales se diferencian esencialmente de los naturales, aunque se refieran al mismo objeto [198].

B. San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina

Con respecto al primer texto, citado por Lemos [199], que está tomado del capítulo octavo del libro cuarto *Contra Iulianum*, Valencia observa, con razón, que allí se condenan los deseos salutíferos, es decir, aptos para obtener la gracia, no los deseos estériles de Molina. En efecto, en este texto, se refuta la doctrina que, tomando como pretexto las palabras del Evangelio: *Petite et accipietis* [199 bis], exigía, antes de la gracia, la oración natural, que la impetrase. Con esto, observa S. Agustín, se admiten méritos precedentes a la gracia, a los que la misma gracia es debida, y, por lo tanto, le quitan a la misma su carácter de gratuidad:

> Ibi enim vos, ut video ponere iam coepistis merita gratiam praecedentia, quod est petere; quaerere, pulsare; ut his meritis debita illa reddatur, ac si gratia inaniter nuncupetur: tanquam gratia nulla praecesserit, et cor tetigerit; ut beatificum bonum peteretur a Deo, ut quaereretur Deus, ut pulsaretur ad Deum; frustraque sit scriptum, *Misericordia eius praeveniet me* [*Ps 58, 11*]; frustra etiam nos pro inimicis nostris iubeat orare [*Mt 5; 44*]; si non est eius aversa et adversa corda convertere [200].

Para poner a Molina a cubierto de los reproches del texto citado, basta señalar el hecho de que él afirma claramente la esterilidad de los deseos naturales, la gratuidad de la gracia y su absoluta necesidad.

107 *O. c.* d. 45, p. 257; d. 38, p. 215, 210; d. 37, p. 200.

198 *O. c.* d. 38, p. 215. La concepción de Molina acerca de la naturaleza de la gracia elevante la analiza bien J. Van der Meersch, *Grace*: DTC 6/2, 1644.

199 *Acta* p. 2, C. 1, c. 65; d. 4, c. 198.

199 bis Io 16, 24.

200 *Contra Iulianum* l. 4, c. 8, n. 41: ML 44, 759.

Lemos objeta que, también los pelagianos y semipelagianos, para defenderse de la acusación de herejía, decían que tales actos eran estériles; pero S. Agustín demostró que, en realidad, eran actos salutíferos. El texto, que Lemos cita, para probarlo [201] no habla del deseo de creer, sino de la justicia natural, que allí San Agustín declara que no es posible obtener, en modo perfecto, sin la fe. En caso contrario, razona el Santo, se seguiría el absurdo de que se podría llegar a la vida eterna sin la fe, ya que no puede ser eternamente condenado quien tiene la justicia natural perfecta; y esto ni aun siquiera en la hipótesis de no tener fe [202].

Siendo éste el último texto, aducido por Lemos, para demostrar que S. Agustín se opone a los deseos naturales, de que habla Molina, podemos concluir que tal oposición no fué demostrada.

Contra el modo que, como hemos visto, Lemos cree propone Molina para explicar la elevación de los actos humanos al orden sobrenatural, el mismo Lemos propuso el siguiente dilema [203]: o Molina con esto quiere decir que Dios presta su ayuda a ese mismo acto, empezado por el hombre, y, entonces, concuerda con Juliano; o quiere significar que, por el mérito de los actos naturales precedentes, Dios eleva las potencias naturales, para que ejecuten los actos sobrenaturales, y entonces concuerda con Pelagio.

Para probar que tales eran verdaderamente las doctrinas de Juliano y de Pelagio, Lemos se refiere, en general, sin citar ningún texto determinado, a los capítulos diecinueve, nono y sexto de los libros primero, segundo y cuarto, respectivamente del *Contra duas epistolas pelagianorum* [204], y al capítulo veintitrés del *De gratia Christi* [205]. Ahora bien, examinando los capítulos citados, encontramos en ellos solamente la condenación de un punto conocidísimo de la doctrina herética, a saber, que la buena voluntad humana preceda y merezca la gracia divina. Contra tal error, S. Agustín demuestra allí la necesidad y la gratuidad de la gracia preveniente para cada acto que tienda a la vida eterna; pero no explica el modo cómo la gracia hace sobre-

201 *Acta* p. 2, d. 4, c. 203.

202 ML 44, 755. Véase más arriba la nota 48, donde se cita este mismo pasaje, que se estudió en aquel lugar.

203 *Acta* p. 2, d. 23, c. 636.

204 ML 44, 567s. 584ss. 617ss.

205 ML 44, 372.

naturales nuestros actos. Estos textos, por consiguiente, no atañen a Molina, puesto que él defiende la gratuidad de la gracia preveniente y su necesidad para todo acto salutífero.

Por lo demás, el mismo Lemos declara que, tanto Pelagio como Juliano, jamás admitieron la gracia preveniente en la voluntad [206], mientras que Molina afirma mil veces la necesidad de tal gracia [207]. Así pues, Molina afirma exactamente lo mismo que San Agustín, en los trozos a que se refiere Lemos, reprueba a los pelagianos de haber negado. Por tanto, no se puede acusar de pelagianismo el modo cómo Molina explica la elevación de nuestros actos al orden sobrenatural.

C. No consta del pensamiento de San Agustín acerca del deseo natural de la fe

El defensor de Molina, Valencia, siguió dos caminos, para mostrar que también S. Agustín admitía la posibilidad de deseos puramente naturales y estériles de la fe sobrenatural. En primer lugar, intentó hacer ver que, según el Santo Doctor, se puede pensar naturalmente en las verdades reveladas, una vez que han sido propuestas, y de ese pensamiento, puramente natural, puede surgir, por ley psicológica, un deseo puramente natural de la fe, supuesto que se conozca la necesidad de ella.

En segundo lugar, Valencia quiso probar que S. Agustín afirma haber experimentado en sí mismo el deseo natural de la misma fe.

Para probar que, según S. Agustín, se puede pensar naturalmente en los bienes sobrenaturales, después que se nos ha manifestado su existencia, Valencia citó, ante todo, un párrafo [208] del capítulo segundo del *De praedestinatione sanctorum*, en el cual se analiza someramente el acto de fe, para demostrar su gratuidad. Se parte del supuesto de que no se puede creer una cosa, sin haberla pensado, ya que creerla no es más que pensarla, asintiendo a ella. Pero, puesto que no podemos procurarnos de nuestra

---

206 *Panoplia* t. 1, p. 1, tr. 1, c. 19, p. 50; tr. 3, c. 2, p. 67.

207 Véase, por ejemplo, *Concordia* q. 14, a. 13, d. 41, 45, p. 230ss. 256. Notemos que en estos textos y en tantos otros que se podrían aducir, Molina afirma la moción *inmediata* de la voluntad.

208 Meyer, t. 1, l. 5, c. 7, p. 359 a.

propia cosecha los pensamientos que nos inducen a la fe, tampoco puede proceder de nosotros la misma fe. En el curso de esta demostración, se dice que pensar en la fe no es lo mismo que creer, ya que muchos piensan en ella, precisamente para persuadirse a no creer. Esta observación es la que interesa a Valencia, quien deduce de ella que se puede pensar naturalmente en la fe, ya que es cierto que, quien piensa en la fe para persuadirse a no creer, no está, en tal actividad, asistido por la gracia. He aquí las palabras de S. Agustín:

Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur; necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit [209].

Del contexto es evidentísimo que la fe, de aquí se trata, es la fe sobrenatural, cuya gratuidad se defiende. Respecto a ella se dice que se puede pensar en la fe de tal manera, que se llegue a la fe misma; el que de esta manera piensa en la fe está ciertamente bajo la acción de la gracia, como se dice explícitamente en el resto del capítulo. Ahora bien, también se puede pensar en la fe de una manera hostil y, por consiguiente, ciertamente sin la gracia. Lo que no se dice explícitamente es que se pueda o no pensar sobre la fe, de una tercera manera, media, entre las dos anteriores, a saber, de un modo no hostil, pero ni tampoco tal que de por sí pueda conducir a la fe sobrenatural, a saber, de una manera estéril, puramente natural, como querría Molina. Por esto, este texto demuestra poco, ya que, incluso los adversarios de Molina, admitían que con solas las fuerzas naturales se puede pensar en la fe de una manera hostil.

Los dos textos, añadidos por Valencia [210] al precedente, dicen menos todavía, puesto que hablan sólo de aquellos que, escuchando la doctrina cristiana, sin la gracia, se hacen peores:

209 *De praedestinatione sanctorum* c. 2, n. 5: ML 44, 962s.
210 Meyer, l. c.

Opus est hoc gratiae, quam qui accipiunt, doctrinae salutari Scripturarum sanctarum, etsi fuerint inimici, fiunt amici; non opus eiusdem doctrinae; quam qui audiunt et legunt sine gratia Dei, peiores eius efficiuntur inimici [211].

Y un poco más adelante:

Non ergo gratiam dicamus esse doctrinam, sed agnoscamus gratiam, quae facit prodesse doctrinam: quae gratia si desit, videmus etiam obesse doctrinam [212].

Para probar que, del pensamiento natural en la fe puede surgir espontáneamente un deseo natural, indeliberado, al cual puede el hombre deliberadamente prestar atención, citó Valencia [213] un texto, tomado del capítulo veinticinco del libro tercero *De libero arbitrio*, en el cual se lee, que el hombre no se mueve a obrar una cosa, si no es por el conocimiento de un objeto, ante el cual no está en su poder no ser impresionado, aunque luego pueda el hombre resistir a su atractivo o consentir en él: si sigue los atractivos que vienen de lo bajo, será desgraciado, si sigue los que vienen de lo alto, será feliz, conforme al mérito o demérito de su elección:

Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit, et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur [214].

Valencia [215] dice que no hay razón alguna para no aplicar esta teoría, incluso al conocimiento natural de los bienes sobrenaturales. También estos bienes, una vez conocidos, deben excitar espontáneamente el deseo natural de sí mismos, deseo que de indeliberado puede hacerse deliberado. Pero lo que Valencia no

211 *Epistola* 217 (*Ad Vitalem*) c. 3, n. 11: ML 33, 983.
212 *O. c.* c. 4, n. 12: ML 33, 983.
213 MEYER, l. c.
214 *De libero arbitrio* l. 3, c. 25, n. 74: ML 32, 1307.
215 MEYER, l. c.

llegó a demostrar es que los bienes sobrenaturales puedan, según S. Agustín, aparecernos, sin la gracia, naturalmente amables, de manera que puedan excitar el deseo natural de sí mismos.

Valencia [216] quiso también demostrar que S. Agustín en las Confesiones declara haber experimentado en sí mismo los deseos naturales, de que habla Molina. Sin embargo, los textos que Valencia cita como prueba presentan dos dificultades: en primer lugar, resulta muy difícil poder precisar si los actos, de que el Santo habla, no estaban en modo alguno bajo el influjo de gracias actuales que, aunque fuera muy remotamente, preparaban a la conversión; y, en segundo lugar, es difícil poder decir si San Agustín mismo consideraba esos actos, ajenos del todo al influjo de la gracia.

El primer texto que Valencia cita a este propósito está tomado del capítulo décimo del libro quinto de las *Confessiones*. Allí el Santo narra sus incertidumbres en el maniqueísmo y el obstáculo que se interponía a su acercamiento al catolicismo, a saber, el falso concepto que se había forjado de la doctrina católica. La frase citada es:

Cum enim conaretur animus meus recurrere in catholicam fidem, repercutiebar, quia non erat catholica fides quam esse arbitrabar [217].

Valencia afirma que estos intentos de acercarse a la fe no podían ser fruto de la gracia, ya que la gracia no inclina sino hacia la verdadera fe, y la verdadera fe no rechaza a aquéllos que movidos por la gracia la buscan [218].

A este razonamiento de Valencia se puede responder, sin embargo, que el deseo de acercarse al catolicismo podía ser fruto de la gracia, aunque quedase frustrado por la falsa idea que del catolicismo se había hecho S. Agustín, idea ciertamente no inspirada por la gracia.

En el contexto, el Santo Doctor no deja entrever si él mismo atribuía el origen de estos intentos infructuosos a la naturaleza o a la gracia.

El segundo texto que Valencia [219] cita de las *Confessiones* está

216 *L. c.*
217 *Confessiones* l. 5, c. 10, n. 20: ML 32, 715.
218 MEYER, l. c.
219 *L. c.* 359 b.

sacado del capítulo quince del libro cuarto. Allí el Santo habla de los intentos personales de oir la voz íntima de Dios, que sus errores le impedían escuchar. He aquí las palabras citadas:

Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta, obstrepentia cordis mei auribus; quas intendebam, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto, et stare cupiens et audire te, et gaudio gaudere propter vocem sponsi [*Io 3, 29*], et non poteram: quia vocibus erroris mei rapiebar foras, et pondere superbiae meae in ima decidebam. Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut exsultabant ossa mea, quae humiliata non erant [*Ps 50, 10*] [220].

Valencia cree [221] que, tampoco aquí, S. Agustín era movido por la gracia. Esta, en efecto, dice Valencia, le hubiera dado aquel gozo y aquella alegría, que el mismo Santo confiesa le faltaban, y que le habrían hecho posible estar atento a la voz divina, cosa que, como él mismo confiesa, no le era posible, por entonces.

Ahora bien, todo esto, según nuestro parecer, se puede atribuir también a gracias ineficaces. Por lo demás, tampoco aquí nos da a entender el Santo, si atribuye estos conatos suyos a la naturaleza o a la gracia.

El último texto, que Valencia [222] toma de las *Confessiones*, es aquel conocidísimo, en que el Santo refiere que, en su adolescencia, pedía a Dios la castidad, mas con la condición de que no se le concediese inmediatamente:

Et ego adolescens miser, valde miser; in exordio ipsius adolescentiae etiam petieram a te castitatem, et dixeram: Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo. Timebam enim ne me cito exaudires, et cito sanares a morbo concupiscentiae, quam malebam expleri quam extingui [223].

Valencia declara [224] que, sin género de duda, una oración se-

220 *Confessiones* l. 4, c. 15, n. 27: ML 32, 704.
221 MEYER, l. c.
222 L. c.
223 *Confessiones* l. 8, c. 7, n. 17: ML 32, 757.
224 MEYER, l. c.

mejante no podía ser fruto de la gracia. A lo cual se podría, tal vez, responder que, por una parte, la gracia le empujaba a desear la castidad, mientras, por otra, la pasión le inspiraba el deseo de no ser oído inmediatamente.

Tampoco aquí manifiesta S. Agustín su pensamiento, sobre el origen de sentimientos tan encontrados. Debemos concluir, por consiguiente, que tampoco, en esta cuestión del deseo natural de la fe, quedó demostrado en las disputas, por cuál de las dos partes se inclinaba S. Agustín.

II

DISTRIBUCION DE LA GRACIA

1. Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam [225]

SUMARIO: A. La acusación contra Molina.—B. El verdadero pensamiento de Molina acerca del Facienti quod in se est...—C. San Agustín no condena la verdadera interpretación de Molina acerca del Facienti quod in se est...—D. La interpretación de San Agustín al Facienti quod in se est... no se opone a la verdadera doctrina de Molina.—E. San Agustín no combate la doctrina de Molina sobre la vocación a la fe.—F. Textos aducidos por los defensores de Molina.—a. *Textos referentes al Facienti quod in se est.*— b. *Textos referentes a la vocación a la fe.*

A. La acusación contra Molina

El argumento, sobre el cual se ha insistido principalmente, para demostrar que Molina y los jesuítas, que lo defendían, eran pelagianos fué que Molina daba al conocido axioma teológico: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* un sentido netamente pelagiano, y, como tal, combatido por S. Agustín. Vamos a referir las acusaciones de Lemos.

225 De este punto se trató principalmente en la Congregación del 30 de septiembre de 1602, a saber, la 9.ª, según Lemos y Meyer, la 11.ª, según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 9, c. 259; MEYER, t. 1, l. 5; c. 12, p. 370 a; SERRY, l. 3, c. 15 (*Opera omnia*, t. 1, c. 389).

Lemos empieza por decir [226] que Casiano establecía dos categorías entre los que son llamados: la de aquéllos a los cuales Dios, antes de dar la gracia preveniente exige que hagan, con sus fuerzas naturales, todo lo que pueden para disponerse; y la de aquéllos, a quienes Dios da la gracia preveniente, sin exigir semejante preparación natural.

Esto supuesto, Lemos acusa a Molina, no sólo de volver a evocar la doble categoría de Casiano, sino además de juntar los errores de Pelagio con los de los semipelagianos, [227], afirmando como Pelagio, que a algunos se les da la gracia preveniente por méritos naturales precedentes, mientras que a otros, como querían los semipelagianos, se les da por el buen uso que se prevé habrán de hacer de la misma gracia.

Lemos insiste en la acusación de que Molina atribuye a las obras naturales un verdadero mérito, respecto a la gracia preveniente, explicando el axioma: *Facienti quod in se est*... en el sentido de que la primera gracia se da por el mérito de obras naturales antecedentes, [228] aunque con las palabras parezca negarlo, [229] escondiendo, también aquí, una doctrina herética bajo apariencias católicas. En efecto, prosigue Lemos, todo lo que Molina dice, para aparentar que defiende la gratuidad de la gracia, ya lo dijeron los antiguos herejes, para ocultar sus errores [230] y el único fin que se propone Molina con la interpretación que da al *Facienti quod in se est*... es resucitar el pelagianismo:

Molina enim, —*dice Lemos*—, in tota Concordia, a prima pagina usque ad ultiman, in perpetuo contextu nihil aliud facit, nisi statuere principia, fundamenta, et conclusiones Pelagianorum, ad constituendam superbam machinam arbitrii contra divinam gratiam. Constituit enim eadem fundamenta quae constituebant Semipelagiani; utitur eisdem prinćipiis sicut illi utebantur; constituit easdem conclusiones; adhibet easdem explicationes Scripturae sicut illi adhibebant; et praetendit easdem excusationes. Et tamen contendunt PP. Iesuitae, quod doctrina cum his omnibus non sit Pelagiana [231].

---

226 *Acta* p. 2, d. 11, c. 344.
227 *O. c.* p. 2, d. 11. 12, c. 344. 347. 364.
228 *O. c.* d. 12, c. 364.
229 *O. c.* d. 16, c. 453.
230 *O. c.* d. 20, c. 568.
231 *L. c.*, c. 578.

Esta invectiva se basa sobre la aserción, atribuída a Molina, de que el hombre, haciendo lo que puede, con las solas fuerzas naturales, merece la gracia preveniente [232]. Lemos añade que, según Molina, si la gracia no se da por el mérito adquirido, en virtud de haber hecho lo posible a solas las fuerzas naturales, dicha gracia quita la libertad [233]. La acusación de dar al *Facienti quod in se est...* una interpretación pelagiana, además de ser continuamente repetida por Lemos contra Molina, es extendida por él a todos los jesuítas:

> Et hoc est quod intendunt isti PP. hominem in genere morali causam esse per se meritoriam gratiae praevenientis, faciendo nimirum quod in se est [234].

En particular, según Lemos, la vocación a la fe es atribuída por Molina al mérito de los actos puramente naturales, realizados al escuchar la predicación de la verdad que hay que creer [235].

B. El verdadero pensamiento de Molina acerca del "Facienti quod in se est..."

Todos están de acuerdo en afirmar que es plenamente católico el principio: *Facienti quod in se est, ex gratia quam habet, Deus non denegat ulteriorem gratiam,*

El principio: *Facienti quod in se est, ante gratiam, Deus non denegat gratiam praevenientem*, como quiera que se explique, lo tiene por herético Lemos [236]. Con todo, muchos autores, incluso modernos, dicen que tal proposición se puede entender en sentido católico, con tal que se atribuya a las fuerzas naturales sólo una disposición negativa para la gracia [237].

Más aún, según muchos autores, este es el sentido que dieron al *Facienti quod in se est...* los grandes autores medievales [238].

232 O. c. d. 16. 20, c. 354. 571. 578.
233 O. c. d. 11. 15, c. 344. 347s. 442s.
234 O. c. d. 20, c. 571.
235 O. c. d. 24, c. 663.
236 O. c. d. 9, c. 263-266.
237 Beraza, *De gratia Christi* p. 2. s. 2 Appendix, a. 4, n. 380 (Bilbao 1929) p. 358s. y C. Mazzella, *De gratia Christi* d. 4. a. 5. § 3. n. 866 (Roma 1895) p. 603ss. citan a muchos autores favorables a tal interpretación del axioma.
238 Beraza, l. c.; Mazzella, l. c.

Ahora bien, ¿es éste el sentido en que lo entendió Molina? Sus defensores en el proceso creyeron sinceramente que tal era en efecto el pensamiento de Molina [239], y buscaron la manera de demostrar que tal principio no era herético [240].

Si Molina hubiera interpretado así el *Facienti quod in se est...* se hubiera hallado en esto de acuerdo con su gran adversario, Báñez [241]. Ripalda opina, en cambio, que, según la interpretación dada por Molina al *Facienti quod in se est...* la gracia actual se da no después de los esfuerzos naturales del hombre, sino antes, de tal manera que convierten en sobrenaturales actos que de otra suerte habrían tenido sólo una honestidad natural [242].

Con esto Ripalda ve en Molina un precursor de su propia doctrina. La analogía entre la interpretación dada por Molina al *Facienti quod in se est...* y la doctrina de Ripalda es señalada también por Huarte [243], Bucceroni [244], Cercia [245] Desjardins [246].

Algunos escritos de Molina, editados por primera vez por Stegmüller en 1935, [247] nos han hecho posible conocer, con seguridad, cómo entendía Molina el *Facienti quod in se est...*

Molina afirma que:

1) La gracia no se nos da por nuestros esfuerzos precedentes puramente naturales:

Intelliges praeterea, quamvis cum Scripturis sanctis et communi Patrum ac scholasticorum sententia asseramus, Deum ex sua misericordia et infinita bonitate sine ullis nostris meritis quasi legem meritis Christi statuisse, non deficere nobis auxiliis omnibus ad nostram conversionem om-

239 MEYER, t. 1, l. 5, c. 12, p. 370 a.

240 Esta es, por lo demás, la interpretación que le dan a Molina SUÁREZ, *De gratia* l. 4, c. 15, n. 4, (*Opera omnia* [Ed. Vivès Parisiis 1857] t. 8; p. 329 b); L. LESSIUS, *De gratia efficaci... disputatio apologetica* c. 10 (*Opuscula* [Antverpiae 1626] p. 311 b-323 b); TABARELLI, *De gratia Christi* (Romae 1908) p. 133; CH PESCH, *De gratia*, p. 1, s. 3, n. 215 (Friburgi Br. 1916) p. 130ss; BOYER, *Tractatus de gratia divina* p. 2, q. unica, a. 2, § 3 (Romae 1938) p. 338; J. VAN DER MEERSCH, *Grace*. DTC 6/2, 1603.

241 In 2, 2, q. 10, a. 1 (Lugduni 1588) c. 390.

242 *De ente supernaturali* l. 1, d. 20 s. 2 (Ed. Vivès, Parisiis 1871) t. 1, p. 211 b ss.

243 *Tractatus de gratia Christi* pr. 6, n. 95 (Romae 1923) p. 161.

244 *Commentarii de auxilio sufficienti infidelibus dato* n. 33 (Romae 1890) p. 10.

245 *Tractatus de gratia Christi* v. 2, s. 4, l. 3 (Parisiis 1879) p. 337.

246 *De l'ordre surnaturel*: Revue des Sciences Ecclésiastiques (Janv. 1872) 56.

247 STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus* v. 1 (Münster i. W. 1935).

nino necessariis, quoties illam pro nostra libertate aggredi vellemus, ita ut semper per nos staret re ipsa non converti: non tamen facere legem de natura ad gratiam, quasi aliquo dato ex nostris naturalibus mereve naturali detur gratia aut auxilium gratiae; neque item alligare auxilia gratiae nostris conatibus, quasi pro illorum ratione dentur; sed semper confiteri Deum inspirare ea prout vult, quando vult et quantum vult, saepeque illis pulsare ac excitare nostrum arbitrium torpens nihilque conans [248].

2) Decir que la gracia se nos da, *después* de nuestros esfuerzos naturales, sería doctrina herética:

A lo que V. R. pregunta y manda que declare: quando homo dicatur facere totum quod in se est, para que sea infalible ex lege Christi et Patris acudirsele o no faltalle la gracia preveniente: digo, que no busque V. R. praeuio facere nosotros totum quod in nobis est, et subsequi gratiam praevenientem; que eso es doctrina de Pelagianos o Semipelagianos, y no se colige tal de mis obras ni de mis papeles y respuestas, antes todo lo contrario [294].

3) La gracia preveniente no se nos da, después que uno ha hecho cuanto podía con sus fuerzas naturales, sino que se nos da *simul tempore*:

...ita Deus praesto est cuicumque homini; qui pro sua innata libertate, supposita cognitione eorum quae sunt fidei, et eorum quae necessaria sunt fieri ab eo ad suam salutem, exterius illi ministrata cognitione illa ministerio alicuius, aggredi voluerit facere totum quod in se est, non deesse illi, quin praesto ei esse gratia praeveniente, ut id quod in se est efficiat ut oportet ad suam salutem; non quidem quasi prius hic faciat totum quod in se est aut id aggrediatur facere, et postea saltem natura Deus illi conferat praevenientem gratiam et auxilia ad id necesaria, sed simul [250].

4) Dios, cuando prevé que el hombre se ha de esforzar en hacer lo que está de su parte, le da la gracia, para que tal acto resulte, desde su principio, salutífero:

248 L. MOLINA, *Responsio ad Franciscum Zumel* (Quam componere coepit Molina die 24 maii 1594): STEGMÜLLER, O. c. p. 459s.

249 L. MOLINA, *Antonio de Padilla S. I.* Matriti. Scripta Conchae die 6. Nov. 1594: STEGMÜLLER, O. c. p. 727s.

250 *L. c.* p. 728.

Deus enim sua praescientia, servataque arbitrii nostri libertate, praevidet, quando arbitrium voliturum est facere quod in se est vel ad opus naturale vel ad suam salutem, iuxta notitiam quam de mediis sibi ad salutem necessariis habet. Et quemadmodum illi adest concursu generali ad velle sibi omnino naturale ac commensuratum suis viribus, ita sua infinita misericordia Christi meritis illi adest praeveniente gratia et auxiliis supernaturalibus sibi omnino necessariis, quoties aggredi voluerit facere quod in se est ad aliquid sibi ad finem supernaturalem omnino necessarium; ut nunquam per Deum et semper stet per arbitrium liberum id aggredi et efficere [251].

5) Así como el concurso natural es simultáneo, en orden de tiempo, pero anterior, en orden de naturaleza, a la acción puramente natural; de la misma manera, la gracia, cuando uno hace lo que puede de su parte, es simultánea, en orden de tiempo, pero anterior, en orden de naturaleza, al esfuerzo del hombre:

Itaque sicut Deus praesto est concursu generali nobiscum influere ad actus naturales, quoties pro nostra libera voluntate ad eos conamur praestove ad eos sumus conari, neque tamen conatus noster antecedit concursum generalem Dei aut esse potest sine concursu generali Dei... ita conatus noster ad aliquid attinens ad nostram conversionem non est aliquid antecedens primam aut prevenientem gratiam ad idem opus, quin potius prima aut praeveniens gratia illum antecedit ac praevenit, ut cum voluntate nostra posterius natura conante seu cooperante ad conversionem eadem praeveniens gratia tamquam Dei instrumentum eundem conversionis actum cooperetur novo influxu a se distincto, illumque reddat supernaturalem ac proportionatum in suo ordine et gradu ad finem supernaturalem [252].

6) Aunque esta distribución de la gracia preceda al esfuerzo del hombre y esté regulada por la presciencia divina, sin embargo, la gracia no se da porque Dios preveía la cooperación, sino que, a menudo, se da a los que no han de corresponder:

Item yo no digo (como la obiection de V. R. supone), que la gracia se da ante conatum nostrum, quando homo conari debebat. Porque aun-

251 *L. c.*
252 L. Molina, *Responsio ad Franciscum Zumel*; Stegmüller, p. 457s.

que diga darse la gracia preveniente ante nostros actus conversionis atque adeo ante conatus nostros ad eos actus, non tamen dico dari quia illi erant futuri et quia Deus praevidebat illos futuros, dependenterque ex illis, sed totum contrarium; Deum scil. saepe largiri gratiam praevenientem, et illam reddi cassam defectu nostri consensus et cooperationis ad conversionem nostram, nequitiaque nostri liberi arbitrii [253].

De estos datos podemos colegir, con suficiente exactitud, cuál es el pensamiento íntimo de Molina, cuando dice: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*.

Molina excluye que la gracia sea dada después del esfuerzo natural, o con motivo de la previsión divina de que el hombre corresponderá. La gracia preveniente, en efecto, también es dada, según Molina, a los que no hacen esfuerzos naturales anteriores, para disponerse a ella, o a los que, según la previsión divina, no corresponderán a la misma. Esto lo repite a menudo Molina, y resulta también evidente de la última carta citada.

Se equivoca, por tanto, Ripalda, cuando atribuye a Molina la afirmación de que la gracia preveniente es dada de hecho solamente a aquéllos que Dios prevé que se esforzarán en consentir a ella [254].

Para comprender exactamente el pensamiento de Molina a este respecto, es necesario tener presente sobre todo la razón por la que Molina recurre frecuentemente al axioma: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.*

Esta razón es mostrar cómo Dios da verdaderamente su gracia a todos y que la pérdida de un alma depende únicamente de su falta de correspondencia.

Esto supuesto, Molina encuentra una analogía entre el concurso natural y la gracia preveniente. Así como el no realizarse una determinada acción natural no tiene nunca como causa la denegación del concurso divino natural, sino únicamente la voluntad del hombre que no ha querido obrar, así el que no se efectúe un determinado acto sobrenatural, no tiene nunca como

253 L. MOLINA *Antonio de Padilla*. Scripta Conchae, die 5 Octobris 1594: STEGMÜLLER, O. c. p. 721.

254 *De ente supernaturali* l. 1, d. 20, s. 2, n. 11 (Ed. Vivès, Parisiis 1871) p. 214 b.

causa la denegación de la gracia suficiente, sino únicamente la mala voluntad del hombre.

Molina da sobre esto la explicación siguiente. Cuando Dios en el actual plan de la providencia, escogido libremente por El mismo, prevé, con la ciencia media, que el hombre está a punto de realizar un esfuerzo en orden a la propia salvación (es decir, que está a punto de hacer lo que puede de su parte, para la salvación de su propia alma), le da, además del concurso natural, la gracia preveniente, para que realice, no actos puramente naturales, sino actos salutíferos. Esto lo afirma Molina de una manera clarísima en la carta a Padilla ya citada.

Mas, por otra parte, Molina declara, expresamente, que la gracia preveniente no la da Dios, porque prevé el consentimiento, es decir, la cooperación del hombre, puesto que la da también a los que prevé que la habrán de rechazar.

Después de todo esto, se entiende fácilmente qué quiere afirmar Molina, cuando habla de un pacto entre Cristo y su Eterno Padre de dar gratuitamente la gracia preveniente a quien hace lo que puede con sus fuerzas naturales [255]. Con esto Molina no quiere decir que, después del esfuerzo natural, se da, aunque sea gratuitamente, la gracia preveniente; lo que Molina quiere únicamente afirmar es que Dios, cuando prevé un esfuerzo del hombre en orden a la propia salvación, le da, por los méritos de Cristo, la gracia preveniente, para que aquel esfuerzo resulte salutífero. Mas, por otra parte, afirma también Molina que la gracia preveniente se da no menos a los que no hacen nada para disponerse a ella.

Estas explicaciones, que el mismo Molina da de su doctrina, le quitan aun la más lejana apariencia de pelagianismo o de semipelagianismo, y, por otra parte, no las hemos encontrado en ninguno de aquéllos cuyas obras sobre Molina hemos podido examinar. Sólo los documentos editados por Stegmüller han permitido poner plenamente de manifiesto este aspecto del pensamiento de Molina.

En cuanto a la otra acusación de Lemos: esto es, que según Molina, cuando la gracia preveniente se da, sin méritos naturales precedentes, quita la libertad, basta leer las pocas palabras de

255 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 10, p. 43s.

la *Concordia*, que Lemos cita como prueba, para apreciar su inconsistencia.

He aquí las palabras citadas:

...imo saepe eos etiam misericorditer vocet, qui pertinaciter resistunt et contradicunt... [256]

Aquí Molina dice simplemente que Dios no sólo no llama a la fe en atención a méritos naturales precedentes, sino que, por el contrario, a veces, llama precisamente a aquéllos que tienen mayores deméritos, por su hostilidad a la fe. Creemos que esto también lo admite Lemos. Lo cual, además, habría debido persuadirle que Molina no niega la gratuidad de la gracia.

Pero Lemos, por el contrario, razona de esta otra manera [257]: Pelagio decía que, si la gracia previene nuestros méritos, se da a los que no la quieren con perjuicio de su libertad. Ahora bien, Molina dice que se da también la gracia a aquéllos que resisten con pertinacia. Luego —concluye Lemos— Molina admite que se da la gracia, de manera que se quita la libertad.

Ahora bien, esta conclusión está sacada por Lemos, no por Molina, que afirma exactamente lo contrario.

Cuando Molina dice, pues, que la vocación a la fe, aunque sea un don de Dios, depende mucho del libre albedrío del que es llamado y del apostolado de los ministros de la Iglesia, no quiere decir otra cosa, como resulta evidente de sus palabras, sino que la noticia previa de las verdades, que hay que creer, no se obtiene, generalmente, por medio de especies infundidas directamente por Dios, sino oyendo la predicación del Evangelio, esto es, por medio de actos libres y que dependen, por lo tanto, de la voluntad del predicador y de los que están escuchando [258].

Además, Molina dice que el pacto entre Cristo y su Eterno Padre de dar la gracia previniente al que hace lo que puede con sus fuerzas naturales, no quita nada a la gratuidad de la gracia, ya que tal pacto se funda únicamente en los méritos del Redentor. Esta manera de concebir la aplicación de los méritos de

---

256 *O. c.* d. 9. p. 41.
257 *Acta* p. 2, d. 11, c. 347s.
258 *Concordia* l. c.; *Responsio ad Franciscum Zumel*; STEGMÜLLER, *O. c.* 454s. 458s.

Cristo, escandaliza a Lemos, que cita en contra [259] las palabras siguientes del capítulo quinto, libro cuarto del *Contra duas epistolas pelagianorum*:

Nusquam autem isti inimici gratiae ad eamdem gratiam vehementius oppugnandam occultiores moliuntur insidias, quam ubi legem laudant, quae sine dubitatione laudanda est [260].

De esta manera, continúa Lemos, yo digo siguiendo a San Agustín, que nunca rechaza Molina tan violentamente la gracia de Dios, como cuando la rechaza con el pretexto de los méritos de Cristo. Pero, como se ve, esta aplicación de las palabras del Santo Doctor, aunque oratoriamente pueda parecer muy eficaz, no está fundada en manera alguna en el sentido de las mismas palabras.

C. San Agustín no condena la verdadera interpretación de Molina acerca del "Facienti quod in se est..."

Lemos afirma que S. Agustín condena expresamente la interpretación dada por Molina al *Facienti quod in se est*..., y da la verdadera interpretación católica de este axioma. La condenación de la interpretación molinística se encontraría, según el acusador [261], al final del capítulo décimo del *De praedestinatione sanctorum*. Pero, en el texto citado, no se hace sino refutar el conocido error semipelagiano, de que la fe está al alcance de nuestras fuerzas naturales, y precede y merece la gracia: mientras que a la gracia misma solamente le correspondería darnos las fuerzas para realizar las buenas obras. La frase citada por Lemos reproduce precisamente este error que combate el Santo Doctor:

Nisi enim homo faciat quod Deo non donante ad hominem pertinet, non faciet ipse quod donet: hoc est, nisi habeat homo fidem ex semetipso, non implet Deus quod promisit, ut opera iustitiae dentur ex Deo [262].

259 *Acta* p. 2, d. 9, c. 270.
260 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 4, c. 5, n. 11: ML 44, 617.
261 *Acta* p. 2, d. 26, c. 681.
262 *De praedestinatione sanctorum* c. 10, n. 20: ML 44, 975.

Ahora bien también Molina condena la doctrina que niega la necesidad de la gracia para la fe sobrenatural [263]. Por lo tanto, ese texto nada dice en contra de Molina.

Si se admite la doctrina de Molina, continúa Lemos, hay que admitir que la gracia se nos concede no ya solamente por haberla deseado, sino además por haberla merecido. Cita para probarlo un pasaje del capítulo diecinueve del libro primero *Contra duas epistolas pelagianorum* [264]. Allí S. Agustín echa en cara a los pelagianos el negar la gracia preveniente, y el admitir solamente una gracia cooperante, que se nos da por los méritos naturales precedentes:

Vos autem in bono opere sic putatis adiuvari hominem gratia Dei, ut in excitanda eius ad ipsum bonum opus voluntate, nihil eam credatis operari. Quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti, "in malum diaboli suggestionibus incitari"; sed aisti, "in bono opere a Dei gratia semper adiuvari?" tanquam sua voluntate, nulla Dei gratia bonum opus aggressus, in ipso iam opere divinitus adiuvetur, pro meritis videlicet voluntatis bonae; ut reddatur debita gratia, non donetur indebita: ac sic gratia iam non sit gratia [*Rom. 11, 6*] sed sit illud quod Pelagius in iudicio Palaestino ficto corde damnavit, gratiam Dei secundum merita nostra dari [265].

Lemos dice que este texto condena la doctrina de Molina de que quien hace lo que puede, con sus fuerzas naturales, recibe la gracia preveniente. Ahora bien, en el texto citado, es clarísimo que S. Agustín combate la doctrina que niega la gracia preveniente, declarando que una tal negación equivale a dar un valor meritorio a las obras naturales. Por el contrario, Molina afirmó siempre la esterilidad de los actos puramente naturales y la necesidad de una gracia preveniente gratuita para cada acto saludable. No vemos, por lo tanto, cómo se pueda combatir la doctrina de Molina, apoyándose en este texto.

263 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 9, p. 39.
264 *Acta* p. 2, d. 9, c. 266.
265 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1, c. 19, n. 37: ML 44, 567

D. La interpretación de San Agustín al "Facienti quod in se est..." no se opone a la verdadera doctrina de Molina.

La recta interpretación dada por S. Agustín al *facienti quod in se est...* está, según Lemos [266], en el capítulo sexto del libro cuarto *Contra duas epistolas pelagianorum*. Allí el Santo Doctor discute la afirmación de Pelagio *gratiam... adiuvare uniuscuiusque bonum propositum*, explicando que es equivocada, si se entiende en el sentido de que un buen propósito natural merezca la gracia; en cambio, puede, según el mismo Santo, ser católica, si se refiere a la gracia actual cooperante, que ayuda el buen propósito, fruto de la gracia actual preveniente:

Quid eis prodest, quod in laude ipsius liberi arbitrii, "gratiam dicunt adiuvare uniuscuiusque bonum propositum?" Hoc sine scrupulo acciperetur catholice dictum, si non in bono proposito meritum ponerent, cui merito iam merces secundum debitum, non secundum gratiam redderetur; sed intelligerent et confiterentur etiam ipsum bonum propositum, quod consequens adiuvat gratia, non esse potuisse in homine, si non praecederet gratia [267].

En estas palabras Lemos ve la condenación de los actos de que habla Molina cuando dice que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*; actos, que Lemos identifica con el buen deseo natural, merecedor de la gracia, condenado por S. Agustín. Esta identificación es sin embargo totalmente arbitraria, porque Molina declara expresamente que los actos del hombre no preceden, sino que siguen a la gracia.

E. San Agustín no combate la doctrina de Molina sobre la vocación a la fe.

Lemos parece descubrir una contradicción palmaria entre la afirmación de Molina de que la vocación a la fe, a pesar de ser un don gratuito de Dios, depende mucho del libre albedrío del hombre, y la de S. Agustín, en la que se dice que no se puede dar

266 *Acta* l. c. c. 274.
267 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 4. c. 6, n. 13: ML 44. 618.

la razón por la cual uno es llamado con preferencia a otro, y que nadie puede hacer nada de su parte para ser llamado.

Lemos cita [268] ante todo un párrafo del capítulo nono del *De dono perseverantiae*, en el que se dice, que pertenece a los inescrutables designios de Dios la razón por la cual de dos niños uno se bautiza y otro no, y de dos adultos pecadores uno es llamado eficazmente y el otro, o no es llamado de ningún modo, o no lo es eficazmente:

Ex duobus itaque parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate iam grandibus impiis, cur iste ita vocetur ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur; inscrutabiliora sunt iudicia Dei [269].

Lemos comenta este texto, diciendo que este misterio no existe para Molina, puesto que para Molina la vocación a la fe depende del libre albedrío, de tal manera que quien realiza con el libre albedrío aquello de que depende la vocación a la fe, es llamado, y quien no lo realiza, no lo es. En este punto, sin embargo, Lemos, simplificando demasiado el pensamiento de Molina, lo falsifica. Molina, en efecto, afirma que la vocación a la fe pertenece al misterio de la predestinación. En la ejecución de los designios divinos de la predestinación o de la reprobación, Molina admite diversas etapas. Antes de las gracias internas, que constituyen la vocación a la fe, precede normalmente la gracia externa de la exposición del Evangelio, que el hombre puede negarse a escuchar, o a leer o, si lo escucha, puede hacerlo con ánimo rebelde. El querer escuchar o leer la doctrina evangélica lo considera Molina entre los actos libres, que preceden a la gracia de la vocación interna a la fe; no es, sin embargo, la razón de la vocación misma. Tanto es así, dice Molina, que, a veces, Dios llama precisamente a los que se rebelan al primer conocimiento de la doctrina cristiana. Queda, sin embargo, para Molina como parte del misterio de la predestinación, primeramente, la razón por la cual se da a algunos la posibilidad de conocer el Evangelio con preferencia a otros, y, en segundo lugar, por

268 *Acta* p. 2, d. 24, c. 660.
269 *De dono perseverantiae* c. 9, n. 21: ML 45, 1004.

qué, entre los que consiguen tal conocimiento, unos son llamados a la fe con preferencia a otros.

Prosigue Lemos [270] diciendo que, según la doctrina de la *Cuestión segunda a Simpliciano* [271] y de la *Cuestión sesenta y ocho* [272] del libro de las *Ochenta y tres cuestiones*, nadie puede procurarse por sí mismo la vocación a la fe, mientras que para Molina esto es muy fácil, realizando con el libre albedrío los actos previos de los que depende la vocación interior. Lemos no indica a qué párrafos en las obras citadas de S. Agustín, se refiere; pero es completamente cierto que allí se afirma que no está en la mano del hombre el procurarse la vocación a la fe.

Esto, sin embargo, no constituye una objeción contra Molina, puesto que éste afirma que ninguno es llamado por sus méritos precedentes.

Por fin Lemos [273] apela al capítulo diecinueve del libro primero *Contra duas epistolas pelagianorum*, para probar que la vocación a la fe, por ser la primera gracia, no puede depender del libre albedrío del hombre. En el texto citado, S. Agustín, comentando las palabras del Evangelio: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* [274], dice que Cristo ha escogido de propósito la palabra *traxerit*, en vez de *duxerit*, para indicar que nuestra voluntad no precede a la gracia en el creer, sino que es transformada por la misma gracia para que quiera lo que antes no quería, y crea.

He aquí las palabras referidas por Lemos:

> Non enim ait, Duxerit, ut illic aliquo modo intelligamus praecedere voluntatem. Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen nemo venit nisi velit. Trahitur ergo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant [275].

270 *Acta* l. c. c. 661.

271 Lemos no aduce ningún texto determinado, pero cita al margen el libro primero, número dos y siguientes, remitiéndose a la edición de la Congregación de S. Mauro. El título de la obra citada es *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*. El pasaje aludido por Lemos es pues del l. 1, q. 2, n. 2ss: ML 40, 111ss. el número sexto de la dicha cuestión sesenta y ocho. El título de la obra es *De*

272 Tampoco aquí alude Lemos a ningún texto determinado. Al margen señala *diversis quaestionibus octoginta tribus*. El pasaje aludido, q. 68, n. 6 está en ML 40, 73.

273 *Acta* p. 2, d. 24, c. 660.

274 *Io* 6, 44.

275 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1, c. 19, n. 37: ML 44, 568.

Estas palabras, como todo el resto del capítulo, refutan el error de los que negaban la necesidad de la gracia preveniente para poder creer, necesidad que, por otra parte, también afirma Molina.

En cuanto al punto particular de la acción de los ministros del Evangelio en la obra de la vocación a la fe, Lemos acusa a Molina [276] de hacer depender a Dios de sus ministros en dar la vocación interna a la fe, y dice que este error lo combate S. Agustín en el capítulo quinto del *De praedestinatione sanctorum.*

Pero, como hemos visto, Molina no hace depender a Dios de sus ministros. En efecto, aunque diga que Dios no da ordinariamente la gracia de la vocación interna a la fe, sino a aquéllos a quienes ha llegado la noticia previa del Evangelio, por medio de sus ministros, y que, por lo tanto, depende en mucha parte del celo de los mismos ministros el que un mayor número de almas reciban la vocación a la fe, proclama, sin embargo, en otra parte, que todo esto no ocurre sino en virtud de un decreto de Dios de realizar un designio divino, previamente establecido.

En cuanto al capítulo quinto del *De praedestinatione sanctorum*, del que Lemos no cita las palabras, no se refiere a nuestra cuestión. Allí en efecto se comentan las palabras *Ego plantavi, Apollo rigavit; sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus* [277].

Ahora bien, el comentario a las palabras citadas se dirige únicamente a demostrar que la fe no tiene su origen en nuestro libre albedrío; de los ministros solamente se dice que todo el fruto de su obra se debe atribuir a solo Dios, cosa que también admite Molina [278].

F. Textos aducidos por los defensores de Molina

a. *Textos referentes al "Facienti quod in se est..."*

Arrúbal, defensor de Molina, convencido de que éste último había defendido que existía un pacto entre Cristo y su Eterno

276 *Acta* l. c. c. 663.
277 *1 Cor* 3,6s.
278 *De praedestinatione sanctorum* c. 5, n. 9: ML 44, 967.

Padre de dar la gracia preveniente a todos los que hubiesen hecho antes cuanto estaba en su mano, para disponerse con sus fuerzas naturales, quiere mostrar que un tal pacto es también admitido por S. Agustín [279].

Ya hemos visto que no es ésta la interpretación que Molina da al *facienti quod in se est*... En el texto de S. Agustín, que Arrúbal cita, el Santo Doctor, después de haber enumerado los principales bienes que contribuyen a la paz y al bienestar de la vida presente, declara que los que se sirven de tales bienes del modo debido obtendrán por un pacto, sumamente equitativo, la vida eterna, mientras que los que los usen mal perderán esos mismos bienes, y no adquirirán los bienes eternos [280].

He aquí las palabras de S. Agustín:

Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt, sicut ea quae apte ac convenienter adiacent sensibus, lux, nox, aurae spirabiles, aquae potabiles, et quidquid ad alendum, tegendum, curandum ornandumque corpus congruit: eo pacto aequissimo, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem, eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo, et proximo in Deo: qui autem perperam, nec illa accipiat, et haec amittat [281].

---

279 MEYER, t. I, l. 5, c. 19, p. 395 b.

280 Se cuenta tendenciosamente que Valencia, en otra disputa, había falsificado el mismo texto del *De civitate Dei*, que aquí aduce Arrúbal, y que murió de vergüenza al ser descubierto. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 9, c. 278-282; MEYER, t. I, l. 5, c. 13, p. 372ss; SERRY, l. 3, c. 5 (*Opera omnia* t. I, c. 334). Algún otro de los que intervinieron en las disputas, sin duda en el ardor arrebatado de la polémica, mutiló, por ejemplo, algún pasaje de Suárez, para demostrar que éste atribuye a la gracia una causalidad meramente metafórica respecto a los actos salutíferos del hombre. Examinado en su contexto el pasaje aducido aparece precisamente todo lo contrario. Véase SUÁREZ, *Opusculum primum de concursu et efficaci auxilio Dei*..., l. I, c. 15, n. 7; l. 3, c. 2, n. 6; c. 5, n. 10; c. 13, n. 15 (*Opera omnia*, ed. Vivès [Parisiis 1858] t. II, p. 70 b, 160 b, 176 b 215 a); LEMOS, *Acta* p. 2, d. 31, 37, c. 592ss, 961-968; MEYER, t. I, l. 5, c. 52, p. 530 b ss.

281 *De civitate Dei* l. 19, c. 13, n. 2: ML 41, 641s.

Es ciertamente difícil deducir de estas palabras algo en defensa de la interpretación del *facienti quod in se est...*, que Arrúbal atribuía erróneamente a Molina. Por lo demás, ignoramos el pensamiento de S. Agustín, respecto al sentido en que Molina interpretaba realmente el *facienti quod in se est...*

b. *Textos referentes a la vocación a la fe.*

Como hemos visto, cuando Molina dice que la vocación a la fe depende mucho del libre albedrío del que es llamado, no quiere decir, sino que la vocación a la fe presupone la noticia previa de las verdades que hay que creer, conocimiento que normalmente no lo da Dios directamente, mediante especies infusas, sino que se adquiere con actos libres del hombre y mediante la cooperación de los predicadores del Evangelio. Para demostrar que ésta es también la doctrina de S. Agustín, Bastida, defensor de Molina, citó [282] muchos textos de las obras del Santo, que proponemos con algunas observaciones. San Agustín, en la *Enarratio in Psalmum trigesimum quintum*, comentando las palabras *Domine, in coelo misericordia tua, et veritas tua usque ad nubes*, [283] dice que las nubes, por cuyo medio Dios nos anuncia su misericordia, son los predicadores, sin los cuales, por tanto, no podríamos conocer la misericordia divina:

Nam quis posset nosse coelestem misericordiam Dei, nisi annuntiaret Deus hominibus? Quomodo illam annuntiavit? Mittendo veritatem suam usque ad nubes. Quae sunt nubes? Praedicatores verbi Dei [284].

Y a propósito del versículo séptimo del mismo Salmo treinta y cinco, *iustitia tua sicut montes Dei: iudicia tua sicut abyssus multa*, dice:

Qui sunt montes Dei? Qui dicti sunt nubes, ipsi sunt et montes Dei: magni praedicatores, montes Dei. Et quomodo, quando oritur sol, prius luce montes vestit, et inde lux ad humillima terrarum descendit: sic quan-

---

282 MEYER, t. I, l. 5, c. 28, p. 439 a.
283 *Ps.* 35, 6.
284 *Enarratio in Psalmum trigesimum quintum* n. 8: ML 36, 346.

do venit Dominus noster Iesus Christus, prius radiavit in altitudinem Apostolorum, prius illustravit montes, et sic descendit lux eius ad convallem terrarum... Auxilium autem veniet tibi de montibus, quia Scripturae per montes tibi ministratae sunt, per magnos praedicatores veritatis: sed noli in illis figere spem tuam [285].

De estos textos aparece claro que S. Agustín considera los predicadores del Evangelio como medio necesario para llegar al conocimiento de la misericordia divina y de la Sagrada Escritura, y, por tanto también para llegar a la fe.

En la *Enarratio in Psalmum octogesimum septimum*, refiriendo las palabras *Quomodo audient sine praedicante?* [286], explica que el conocimiento de las verdades divinas nos viene de los predicadores, mas la fe es don de solo Dios:

Domini est salus: gigas autem in multitudine virtutis suae non erit salvus [*Ps* 32, 16]; sed, sicut scriptum est, "Qui invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? aut quomodo praedicabunt, si non mittantur? sicut scriptum est, Quam speciosi pedes eorum qui annuntiant pacem, qui annuntiant bona" [*Rom* 10, 13ss] Ipsi sunt medici curantes a latronibus sauciatum; sed Dominus eum perduxit ad stabulum [*Lc* 10, 34]: quia ipsi sunt etiam operantes in agro Dominico; nec tamen qui plantat est aliquid, aut qui rigat sed qui incrementum dat Deus [*1 Cor* 3, 7]. Ideo et ego ad Dominum clamavi; hoc est, Dominum ut salvus essem invocavi. Quomodo autem invocarem, nisi crederem? quomodo crederem, nisi audirem? Sed ut audita crederem, ipse me attraxit; quia in occulto a morte cordis non quilibet medici, sed ipse excitavit [287].

Bastida hace notar con razón que aquí S. Agustín distingue muy bien la obra previa de los predicadores del Evangelio, *quomodo crederem, nisi audirem*, de la vocación interna a la fe, que deriva exclusivamente de la gracia de Dios. *Sed ut audita crederem, ipse me attraxit* [288].

---

285 *L. c.* n. 9: ML 36, 347.
286 *Rom* 10, 14.
287 *Enarratio in Psalmum octogesimum septimum* n. 13: ML 37, 1118.
288 MEYER, *l. c.* p. 439 a b.

Con estos textos Bastida considera, con razón, suficientemente demostrado que S. Agustín, no menos que Molina, estima, como normal prerrequisito a la vocación interna a la fe; el conocimiento previo de la verdad cristiana, adquirido oyendo a los predicadores del Evangelio.

Bastida quiso demostrar además que el mismo S. Agustín recibió las gracias de la vocación a la fe y a la penitencia, por medios dependientes de su libre albedrío [289]. A este fin Bastida cita ante todo una frase de las *Confessiones* en la cual el Santo indica el influjo que ejerció en su conversión la predicación de San Ambrosio:

Invocat te, Domine, fides mea quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui [290].

A este texto Bastida añade otro en el que S. Agustín habla del influjo que sobre él ejerció la lectura del Hortensio de Cicerón:

Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum, et ad teipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia, Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili; et surgere coeperam ut ad te redirem [291].

Bastida añade todavía un texto en el que el Santo habla de la gran impresión que le produjo la lectura de las cartas de S. Pablo:

Haec mihi inviscerabantur miris modis, cum minimum Apostolorum tuorum legerem, et consideraveram opera tua, et expaveram [292].

Después de esto Bastida habla del influjo que ejercieron en la conversión de S. Agustín las palabras de su madre [293] y la conversación con Ponticiano [294].

---

289 *L. c.* p. 442 b.
290 *Confessiones* l. 1, c. 1, n. 1: ML 32, 661.
291 *O. c.* l. 3, c. 4, n. 7: ML 32, 685.
292 *O. c.* l. 7, c. 21, n. 27: ML 32, 748.
293 *O. c.*, l. 3, c. 12, n. 21: ML 32, 692ss.
294 *O. c.*, l. 8, c. 6, n. 13ss: ML 32, 754ss.

De todo esto Bastida [295] saca la conclusión de que todos los medios de los cuales se valió Dios para dar a S. Agustín la vocación a la fe y a la penitencia (predicación de S. Ambrosio, lecturas, conversaciones) dependieron del libre albedrío de S. Agustín, que, ciertamente, si hubiese querido, habría podido sustraerse a esos sermones, lecturas, conversaciones, de los cuales le vinieron las gracias que lo condujeron a la conversión. La misma conclusión saca Bastida de las exhortaciones que S. Agustín hace en sus obras a escuchar la palabra de Dios; exhortaciones que no tendrían fin, si escuchar la palabra de Dios no dependiera de nuestro libre albedrío.

Resumiendo, Bastida quería demostrar que esa dependencia de la vocación a la fe o a la penitencia de los ministros de la Iglesia y del libre albedrío del que es llamado, dependencia que constituía uno de los capítulos de acusación contra Molina, también la admite S. Agustín. Para probar esto, Bastida citó algunos textos, de los cuales resulta evidentemente que para S. Agustín la noticia de las verdades que hay que creer, previa a la vocación a la fe, no se posee generalmente por medio de especies infundidas directamente por Dios, sino que se adquiere por medios humanos, dependientes, por tanto, también del libre albedrío. Esto es lo que únicamente quería decir Molina, cuando afirmaba que la vocación a la fe depende de nuestro libre albedrío. Realmente se hace difícil comprender cómo esta afirmación haya podido ser mal entendida y juzgada como herética.

295 MEYER, l. c.

2. Universalidad de la gracia suficiente. [296]

SUMARIO: A. Las doctrinas opuestas: a. *La doctrina de Molina.*—b. *La doctrina de Lemos.*—B. San Agustín parece más bien favorable a la universalidad de la gracia suficiente: a. *La obtención de la salud espiritual está en nuestro poder.*—*b. Si el hombre no obtiene la salud espiritual hay que atribuirlo a culpa suya porque la gracia suficiente se da a todos.*—c. *Dios está siempre dispuesto ayudarnos para que nos podamos convertir.*—d. *No depende de Dios el que el hombre no se convierta.*— C. San Agustín no parece favorable a la tesis que niega la universalidad de la gracia suficiente.

A. LAS DOCTRINAS OPUESTAS

a. *La doctrina de Molina.*

Muchas veces en su *Concordia* afirma Molina la voluntad salvífica universal de Dios, deduciendo de ella que Dios da a todos la gracia suficiente para convertirse y salvarse, si lo quieren [297]. Ahora bien, esta afirmación de Molina fué acusada de pelagianismo por el P. Diego Alvarez, que en una disputa suplía al P. Lemos, enfermo [298].

Alvarez declaró que la afirmación de que, en esta vida, la salvación está en nuestra mano y la conversión depende del hombre es herética, tomada en el sentido de que la salvación comienza por nosotros, es decir, por nuestras obras naturales. Ahora bien, Alvarez atribuye equivocadamente a Molina un tal sentido. La verdadera divergencia entre los defensores de Molina y sus adversarios, respecto a la posibilidad de convertirse, hay que buscarla en las doctrinas opuestas de las dos escuelas acerca de la distribución de la gracia suficiente. Bastida y los otros defensores de Molina quisieron probar que la gracia suficiente se da a

296 De este punto se trató especialmente en la Congregación de 16 de febrero de 1604, a saber, la 25.ª, según Lemos y Meyer, y 13.ª, según Serry. Cf. LEMOS p. 2, d. 25 c. 671; MEYER, t. 1, l. 5, c. 29, p. 444; SERRY, l. 3, c. 30 (*Opera omnia* t. 1, c. 442).
297 *Concordia* q. 23, a. 4, 5, d. 1, m. 4, p. 450s. Se podrían traer otros pasajes.
298 LEMOS, *Acta* p. 2, d. 25, c. 672s.

todos. La doctrina de Lemos es en este punto enteramente opuesta.

b. *La doctrina de Lemos*

Lemos reconoce que es doctrina católica que todos, mientras están en este mundo, pueden salvarse, pero declara que de esto sólo se sigue que Dios puede dar a todos la gracia suficiente, para poder salvarse; pero no que de hecho y efectivamente la dé. La verdad de esta ilación, —continúa Lemos,— se prueba aun por la física, puesto que, para decir que Pedro puede ser blanco, basta que pueda recibir la blancura, aunque de hecho no la reciba [299].

Del dogma de la redención universal de Cristo sólo se deduce que Nuestro Señor tiene poder para salvarlos a todos, ha instituído los medios de salvación para todos, los ha preparado para todos, puede dar a todos la gracia suficiente; pero deducir de ahí bajo pretexto de piedad, que se da a todos la gracia suficiente, es negar la gratuidad de la gracia misma [300].

Las palabras: *Deus vult omnes homines salvos fieri* [301] no indican una verdadera voluntad, sino sólo una veleidad, "*velleitas*", que no tiene por efecto el dar a todos la gracia suficiente [302].

Consiguientemente Lemos declara que Dios no da a todos la gracia suficiente para llegar a la fe:

Pro huius etiam resolutione dicendum est primo: Deus non tribuit de facto omnibus hominibus supernaturale intrinsecum auxilium sufficiens immediate ad credendum, aut ad immediate eliciendos alios actus ex obiecto et sua substantia supernaturales, ita quod non omnes illud de facto recipiunt, sed multis illud denegatur in poenam peccatorum, saltem in poenam peccati originalis [303].

---

299 He aquí las palabras textuales de Lemos: "Itaque non requiritur ut aliquis possit salvari, quod de facto habeat auxilium sufficiens, sed quod possit a Deo habere auxilium quo salvetur". *Panoplia* t. 4, p. 2, tr. 3, c. 10, n. 143, p. 64. Y un poco más abajo: "Secundo probatur ex physica: quia ad verificationem eius *Petrus potest esse albus* satis est quod possit habere albedinem, per quam fiat albus". *L. c.* n. 144.

300 O. c. t. 2, tr. 5, c. 28, n. 277, p. 364.

301 I Tim 2, 4.

302 *Panoplia* t. 2, tr. 2, c. 13, n. 133, p. 98; tr. 4, c. 22, n. 331, p. 311.

303 *O. c.* t. 4, p. 2, tr. 3, c. 12, n. 163, p. 68.

No menos explícita es la doctrina de Lemos, respecto a la negación de la gracia suficiente, necesaria, después del pecado original, para poder observar la ley natural.

Lemos afirmó que, según S. Agustín y según la doctrina católica, una de las principales diferencias entre el estado, en que se encuentra ahora la humanidad después del pecado original, y aquél, en el que se hubiera encontrado, si hubiera sido creada en el orden puramente natural, es que, si al hombre, en el puro orden natural, sin pecado, Dios le hubiese negado los auxilios suficientes, para no sucumbir a las tentaciones, aquél no habría sido culpable en sus caídas, mientras que, en el estado actual, el hombre, incluso privado de los auxilios suficientes, es culpable, si cae, puesto que por el pecado original ha desmerecido tales auxilios [304].

La doctrina agustiniana, —explica Lemos,— afirma que Dios había creado al hombre recto; y el hombre mismo, por el pecado original, cayó en la impotencia de evitar la culpa. El hombre es por tanto culpable, como lo es el que comete un homicidio en estado de embriaguez, y como es responsable de no poder salir de un pozo el que se arroja a él espontáneamente [305]. Por lo tanto, para que el hombre sea culpable de su pecado personal, basta que le sea negada la gracia suficiente en pena del pecado original [306].

En la *Panoplia*, Lemos ilustra su pensamiento diciendo que, en pena del pecado original, Dios niega a algunos no sólo la gracia suficiente, para llegar a la fe, sino incluso la que es necesaria, después del pecado original, para observar la ley natural. La niega, incluso cuando el precepto urge, de manera que algunos no tienen en absoluto la ayuda necesaria, para evitar el pecado. He aquí las palabras de Lemos:

Dicendum secundo: Deus non tribuit omnibus in universum hominibus, nullo dempto, intrinsecum et sufficiens auxilium supernaturale ad implenda praecepta naturalia, quae supposito peccato impleri non possunt solis naturae viribus, etiam cum instat adimpletio praecepti. Similiter nec

304 *Acta* p. 2, d. 8, c. 253.
305 *O. c.* d. 12, c. 370.
306 *O. c.* p. 3, d. 3, c. 1074.

omni homini tribuit auxilium ut peccata possit evitare. Itaque non omni puero venienti ad usum rationis datur tale supernaturale auxilium sufficiens ut se convertat in bonum rationis, sed quibus datur misericorditer datur, quibus non datur, in poenam peccati non datur, saltem originalis [307].

Incluso a los grandes pecadores, endurecidos y obcecados, —declara Lemos,— Dios niega toda gracia suficiente para la conversión [308].

La razón fundamental de la negación de la gracia suficiente no es, con todo, para Lemos el pecado original, sino la voluntad divina de mostrar así la gratuidad de la gracia misma:

Cum ergo etiam sufficiens gratia, vel sufficiens gratiae auxilium vera gratia sit, ut vera et gratuita esse monstretur, non omnibus dari dicendum est [309].

Puesto así en claro cuál sea la verdadera divergencia entre Molina y sus adversarios, respecto a la posibilidad para todos de convertirse, examinemos los textos aducidos por ambas partes, para probar cuál fué el pensamiento de S. Agustín, respecto a la distribución de la gracia suficiente. Esto es, veamos, si el Santo Doctor afirma que se da a todos la gracia suficiente, como sostienen los defensores de Molina, o si más bien declara que se niega a algunos adultos, en pena del pecado original, según la interpretación de Alvarez y Lemos.

Notemos que el debate giró exclusivamente en torno a la distribución de la gracia suficiente a los adultos, ya que la doctrina agustiniana sobre la posibilidad de la salvación de los niños, no se tocó en las disputas.

B. San Agustín parece mas bien favorable a la universalidad de la gracia suficiente

Bastida se propuso la cuestión de la distribución de la gracia suficiente, según la doctrina agustiniana, no precisamente en es-

307 *O. c.* t. 4, p. 2, tr. 3, c. 12, n. 168, p. 69.

308 He aquí las palabras textuales de Lemos, que son el título del capítulo 16: "Excaecatis et obduratis omnibus non est necesse dicere quod detur auxilium supernaturale intrinsecum, quo possint converti". *O. c.* t. 4, p. 2, c. 16, p. 81.

309 *O. c.* t. 4 p. 2, c. 15, n. 205, p. 77.

tos términos, sino en forma equivalente, al querer demostrar la conformidad con la doctrina de S. Agustín de la afirmación de Molina de que mientras estamos en este mundo nuestra salvación está en nuestras manos.

Bastida dividió en cuatro categorías los textos que adujo para probar que, según S. Agustín, está en nuestra mano la posibilidad de convertirnos:

a) los textos en que se dice que la obtención de la salud espiritual está en nuestra mano, con tal de que nosotros la queramos;

b) los textos en que se dice que se imputa a culpa del hombre el no obtener la salud espiritual;

c) los textos en que se dice que Dios está siempre dispuesto a ayudarnos con su gracia, para que podamos obtener la salud espiritual y convertirnos a El;

d) los textos en que se dice que no depende de Dios el que no obtengamos la salud espiritual y nos convirtamos [310].

Nosotros examinaremos los textos bajo el mismo aspecto de la gracia suficiente y seguiremos la misma división.

a. *La obtención de la salud espiritual está en nuestro poder.* Bastida [311] empezó citando un pasaje de la *Enarratio in Psalmum centesimum secundum*, en que S. Agustín, comentando las palabras del salmo: *Qui sanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione vitam tuam*, [312] dice que el Señor, que nos había creado espiritualmente sanos está dispuesto a curarnos, si nosotros lo queremos, y por lo tanto que la salud espiritual está en nuestras manos:

Non ergo te sanabit qui talem fecerat ut nunquam aegrotares, si eius praecepta servare voluisses? non te sanabit, qui fecit Angelos, et te refectum aequaturus est Angelis? non sanabit factum ad imaginem suam, qui fecit coelum et terram? Sanabit te; opus est ut sanari velis. Sanat omnino ille quemlibet languidum, sed non sanat invitum. Quid autem te beatius, quam ut tanquam in manu tua, sic habeas in voluntate sanitatem tuam? [313].

---

310 MEYER, t. 1, l. 5, c. 29, p. 444 b ss.
311 *L. c.*
312 *Ps 102, 3s.*
313 *Enarratio in Psalmum centesimum secundum* n. 6: ML 37, 1320.

En este pasaje se trata evidentemente de la salud espiritual, ya que la enfermedad, de que en él se habla, está descrita, en el contexto que inmediatamente precede, como una enfermedad espiritual; y, por otra parte, S. Agustín no podría prometer con tanta seguridad la salud física a todos sus oyentes con sola la condición de desearla. Se habla, pues, aquí de la salud espiritual que se promete, por lo menos, a todos los oyentes con tal de que la quieran. S. Agustín promete a todos los oyentes, por lo menos; las gracias suficientes, necesarias para poder decir que ellos tienen en sus propias manos la salud espiritual. Suponiendo que todos los oyentes fuesen cristianos, podemos concluir que a todos los cristianos, sin exceptuar los pecadores empedernidos, S. Agustín declara que tienen la salud espiritual en sus propias manos, es decir, en su propio querer. Con esto afirma implícitamente que la gracia suficiente, para convertirse no se niega a ningún cristiano, por muy pecador que sea.

El texto siguiente, que Bastida [314] trae de la *Enarratio in Psalmum quinquagesimum octavum*, es análogo al precedente; pero se acentúa todavía más que la salud espiritual se ofrece a todos, si la quieren, porque Dios médico omnipotente, puede curar todas las enfermedades espirituales, incluso las más graves, más aún, llama y atrae a sí a los enfermos que resisten, para curarlos:

Quid eram, nisi subvenires? Quam desperatus eram, nisi curares? Ubi iacebam, nisi advenires? Certe ingenti vulnere periclitabar, sed illud vulnus meum medicum omnipotentem requirebat. Omnipotenti medico nihil est insanabile; non renuntiat ad aliquem: opus est ut tu curari velis, opus est ut manus eius non refugias. Sed etsi nolis curari, vulnus tuum admonet ut cureris: et aversum revocat, et refugientem quodammodo ad se redire compellit et attrahit [315].

Bastida hace notar que las palabras: *opus est ut manus eius non refugias*, parecen exigir solamente de quien está espiritualmente enfermo que no resista al médico. Bastida añade además que este no resistir está ciertamente en poder del enfermo. Estas

314 MEYER, l. c.
315 *Enarratio in Psalmum quinquagesimum octavum* s. 2, n. 11: ML 36, 712.

observaciones nos parecen justas; y opinamos que este texto tiene el mismo valor que el precedente.

Bastida cita además [316] un breve trozo del *Sermon* ciento setenta y seis, en que se habla del médico divino que sana nuestras almas exigiéndonos que recurramos a El y previniendo con su gracia nuestro corazón, para que podamos recurrir a El. He aquí las palabras citadas por Bastida:

> Sane quando te fecit, quid tu faceres non habebas: quando autem iam es, habes et tu ipse quod facias; ad medicum curras, medicum implores, qui ubique est. Et ut implorares, excitavit cor tuum, et posse implorare donavit tibi; *Deus est enim,* inquit, *qui operatur in vobis et velle, et operari, pro bona voluntate* [*Philip 2; 13*] [317].

En este último texto, mientras se hace mención explícita de la gracia preveniente, necesaria para recurrir al médico divino, no se dice expresamente que esta gracia esté al alcance de todos; pero, como el Santo Doctor habla en general, implícitamente supone que la gracia suficiente se da a todos [318].

b. *Si el hombre no obtiene la salud espiritual hay que atribuirlo a culpa suya, porque la gracia suficiente se da a todos.*

Bastida [319] afirma que S. Agustín atribuye a culpa del hombre el hecho de que éste no obtenga la salud espiritual, es decir, la gracia de la conversión, precisamente, porque, según el Santo Doctor, la posibilidad de la conversión se ofrece a todos. El texto que cita Bastida a este propósito es muy interesante, por lo que se refiere a la gracia suficiente. Bastida refiere un trozo del capítulo diecinueve, libro tercero *De libero arbitrio.* En este pasaje contesta el Santo a los que, para eximirse de la responsabi-

316 MEYER, l. c.

317 *Sermo centesimus septuagesimus sextus* c 5, n. 5: ML 38. 952.

318 Bastida cita además para el mismo fin dos pasajes del *Sermón sesenta y siete de Tempore*. Pero como quiera que este sermón hoy se le tiene por espúreo, no lo aducimos. Hoy se halla entre los de la cuarta clase *De diversis* del Apéndice al tomo quinto de las obras de San Agustín, *Sermo ducentesimus quadragesimus nonus*. Los pasajes que aduce Bastida están en las últimas líneas del n. 5 y 6 respectivamente de dicho sermón: ML 39, 2208. Cf. MEYER, l. c. 445 a.

319 MEYER, l. c.

lidad de sus culpas, se lamentaban como de una pena inmerecida de la ignorancia y de la concupiscencia, consecuencias del pecado original. Dice S. Agustín que la ignorancia y la concupiscencia no son invencibles para el hombre porque Dios está siempre dispuesto a venir en su auxilio; el hombre, por lo tanto, es culpable, porque descuida el recurrir a la ayuda omnipotente de Dios:

Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor existeret; cum vero ubique sit praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuvet, exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendum esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat [320].

Aquí S. Agustín exalta la asistencia divina ofrecida a todos, declarando que con esta asistencia el hombre puede vencer los tristes efectos del pecado original que son concupiscencia e ignorancia. Ahora bien, precisamente, según la doctrina del Santo Doctor, la concupiscencia y la ignorancia no se pueden vencer sin la gracia. Luego esta asistencia divina, con la que todos, si lo quieren, pueden vencer los efectos del pecado original, comprende para todos, incluso la gracia, al menos suficiente, para convertirse del pecado o de la infidelidad. Que la ayuda divina, prometida a todos en este texto, sea verdaderamente la de la gracia, nos lo declara el mismo S. Agustín en el capítulo sesenta y siete del *De natura et gratia*. Allí S. Agustín, después de haber citado íntegramente el texto precedente, que Pelagio había aprovechado en favor de su herejía, declara haber con ello exhortado a vivir bien, sin que esta exhortación, sin embargo, dejase a un lado en manera alguna, la necesidad de la gracia divina:

Ita et exhortatus sum, quantum potui, ad recte vivendum; et gratiam Dei non evacuavi, sine qua natura humana iam contenebrata atque vitiata

320 *De libero arbitrio* l. 3, c. 19, n. 53: ML 32, 1296s.

illuminari non potest et sanari: de qua re cum istis tota vertitur quaestio, ne gratiam Dei quae est in Christo Iesu Domino nostro, perversa naturae defensione frustremus [321].

c. *Dios está siempre dispuesto a ayudarnos para que nos podamos convertir.*

El siguiente texto que Bastida [322] cita del *De Genesi contra Manichaeos,* para demostrar que Dios está siempre dispuesto a socorrernos con su gracia, para que nos podamos convertir, no es menos explícito, ni menos universal. Allí S. Agustín declara que Dios es la luz que ilumina a los corazones puros, de los que creen en El y observan sus mandamientos, cosa a la que todos si quieren, pueden llegar, porque Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo:

Illud autem lumen non irrationabilium avium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad eius praecepta implenda convertunt. Quod omnes homines possunt si velint, quia illud lumen omnem hominem illuminat venientem in hunc mundum [323].

En este texto, como en el precedente, se afirma, de una manera indubitable, la posibilidad que todos tienen de convertirse, y, por lo tanto, la universalidad de la gracia suficiente. Añadámos que S. Agustín en las *Retractationes,* reproduce este texto, y, contra la falsa interpretación que de él daban los pelagianos, afirma que todos los hombres, si quieren, pueden convertirse, si bien esto había de ser por obra de la gracia de Dios y no de solas las fuerzas naturales:

Quod vero dixi, *Illud autem non irrationabilium avium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium, se ad eius praecepta implenda convertunt; quod omnes homines possunt, si velint* [*Lib 1, c. 3, n. 6*], non existiment novi haeritici

---

321 *De natura et gratia* c. 67, n. 81: ML 44, 288.
322 MEYER, l. c. p. 445 b.
323 *De Genesi contra manichaeos* l. 1, c. 3, n. 6: ML 34, 176.

Pelagiani secundum eos esse dictum. Verum est enim omnino, omnes homines hoc posse, si velint; sed praeparatur voluntas a Domino, et tantum augetur munere charitatis, ut possint; quod hic ideo dictum non est, quoniam praesenti necessarium non erat quaestioni [324].

San Agustín, por lo tanto, incluso en el último período de su vida, cuando escribió las *Retractationes*, consideraba como cosa muy verdadera, *verum est omnino*, que todos los hombres pueden convertirse, y que, por lo tanto, la gracia, al menos suficiente, se da a todos.

d. *No depende de Dios el que el hombre no se convierta.*

Bastida [325] cita un trozo del capítulo diecisiete del libro segundo del *De peccatorum meritis et remissione*, para probar que, si el hombre no se convierte, la causa está en el mismo hombre y no en Dios. En el texto citado S. Agustín examina las causas por las cuales ningún hombre en este mundo está sin pecado, declarando que, puesto que somos movidos al bien, tanto más cuanto más reconocemos su bondad y con ella nos deleitamos, la ignorancia y la debilidad son las causas que impiden a la voluntad el hacer el bien y las que, en cambio, la impulsan al mal. La gracia divina nos hace conocer lo que nos era desconocido y nos hace amable lo que no lo era. Depende del mismo hombre el que esta ayuda de la gracia le venga a faltar algunas veces, ya se trate de un elegido, a quien la sustracción de la gracia curará de su soberbia, ya se trate de un prescito, a quien la soberbia conducirá a su condenación. He aquí las palabras citadas por Bastida:

Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adiuvat voluntates: qua ut non adiuventur, in ipsis itidem causa est, non in Deo, sive damnandi praedestinati sint

324 *Retractationes* l. 1, c. 10, n. 2: ML 32, 599.
325 Meyer, *l. c.*

propter iniquitatem superbiae; sive contra ipsam suam superbiam iudicandi et erudiendi, si filii sint misericordiae [326].

En este texto, se afirma categóricamente que la sustracción de la gracia, que ilumina y atrae al bien, esto es, de la gracia actual, es castigo de una culpa precedente del hombre. Que se trate de culpa actual y no de solo el pecado original, lo indica el hecho de que S. Agustín designa un vicio particular, la soberbia, como causa de la sustracción de la gracia. Todo esto se dice no sólo con respecto a los elegidos, sino también con respecto a los prescitos. Podemos, pues, concluir que, antes de caer en la soberbia, estos prescitos no estaban privados del auxilio de la gracia. Y, como además esta doctrina la expone S. Agustín, en forma completamente general, podemos deducir que, según el Santo Doctor, todos los prescitos han tenido gracias actuales, al menos, en el tiempo precedente a alguna de sus culpas.

A este mismo fin Bastida [327] cita también una famosa frase, que aparece frecuentemente en las disputas, sacada de la cuestión sesenta y ocho del *Libro de las ochenta y tres cuestiones*. En el pasaje citado, S. Agustín, hablando de la parábola evangélica de los invitados que rehusan acudir a la cena, dice que los que acudieron no pueden gloriarse, puesto que no habrían podido hacerlo, si no hubiesen sido invitados, mientras que los que no acudieron no pueden atribuir a culpa de otro su ausencia, sino solamente a sí mismos, puesto que se había hecho a su libre albedrío la invitación de acudir:

Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt; quia vocati venerunt: nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate [328].

Este texto prueba que, según S. Agustín, los hombres, que en la parábola evangélica están representados por los invitados a la boda, habían recibido todos la gracia suficiente, pero S. Agustín si bien entre estos invitados distingue elegidos y réprobos, no declara, sin embargo, si los invitados de la parábola

326 *De peccatorum meritis et remissione* l. 2, c. 17, n. 26: ML 44, 167.
327 MEYER, l. c.
328 *De diversis quaestionibus octoginta tribus* q. 68, n. 5: ML 40, 73.

representan todos los hombres o sólo una parte; por esto no se puede concluir de este texto que la gracia suficiente se da a todos los hombres.

Bastida citó también [329] un breve trozo del capítulo segundo del *De gratia et libero arbitrio*, en el cual S. Agustín aduce algunos pasajes escriturísticos contra aquéllos que querrían echar sobre Dios mismo la responsabilidad de sus própias culpas:

Item de ipso Deo se excusare volentibus, respondet liber Provérbiorum Salomonis: *Insipientia viri violat vias eius, Deum autem causatur in corde suo* [*Prov* 19, 3]. Et liber Ecclesiasticus dicit: *Ne dixeris, Quia propter Dominum recessi: quae enim odit non facias* [330].

En estas palabras S. Agustín enuncia sencillamente el hecho de que somos nosotros, por razón de nuestra libertad, los responsables de nuestras culpas, no Dios; pero ni en las palabras citadas ni en el contexto explica cómo sucede esto, y por lo tanto no añade nada a los textos precedentes.

Hemos examinado así todos los textos aducidos por Bastida, a propósito de la cuestión de la posibilidad universal de la conversión. Podemos pues concluir que esta posibilidad la admite S. Agustín para todos sin excepción, de modo que a todos los adultos sin excepción se les da la gracia suficiente para convertirse.

Algunos, aun entre los mismos molinistas, opinan que S. Agustín, al fin de su vida, se expresó de modo poco favorable a la universalidad de la gracia suficiente. Así lo dice, por ejemplo, Lange [331]. La tesis contraria, a saber, que S. Agustín, aun al fin de su vida, admitió la universalidad de la gracia suficiente, la defiende vigorosamente, entre otros, Portalié [332].

Hemos visto que uno de los textos citados por Bastida está sacado de las *Retractationes*, escritas por los años 426-427. [333]

Veamos ahora lo que prueban los textos citados por Lemos.

329 MEYER, *l. c.* p. 446 a.
330 *De gratia et libero arbitrio* c. 2, n. 3: ML 44, 883.
331 *De gratia* s. 5, a. 1, n. 540; s. 6, n. 682 (Friburgi Br. 1929) p. 421. 543.
332 *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2401.
333 Véase más arriba el texto citado en la nota 324. Cf. ALTANER, *Patrologie* p. 2, c. 2, § 88 (Freiburg im Br. 1938) p. 265.

C. San Agustín no parece favorable a la tesis que niega la universalidad de la gracia suficiente.

Lemos [334] cita el capítulo sexto del *De correptione et gratia*, para probar que a los infieles se les niega, en pena de pecado original la gracia suficiente para evitar el pecado actual.

En el texto citado se dice que el pecado original en los que todavía no han sido bautizados, es digno de corrección, como origen primario y voluntario del mal moral en el hombre, y que ningún hombre, en particular, está excusado de tal corrección, por el hecho de que el pecado original sea común a todos:

Nec attendunt, si nondum regenerati sunt, primam esse causam, cur obiurgati quod sint inobedientes Deo, sibi debeant displicere, quia fecit Deus hominem rectum ab initio humanae creaturae [*Eccl 7, 30*], et non est iniquitas apud Deum [*Rom 9, 14*]. Ac per hoc prima pravitas, qua Deo non obeditur, ab homine est, quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens, pravus effectus est. An vero ideo pravitas ista corripienda non est in homine, quia non eius propria qui corripitur, sed communis est omnibus? Immo vero corripiatur et in singulis, quod est omnium [335].

No hay duda que aquí S. Agustín afirma que el hombre, por el pecado original, es responsable de la causa primera de las culpas actuales. Esto aparece evidente si se considera que, en el texto citado, S. Agustín rechaza la excusa de aquéllos que se consideraban sin culpa cuando faltaban a la ley divina, porque la obediencia a la misma es un don de Dios:

...extra culpam se videri volunt, in hoc quod non obediunt Deo: quia utique ipsa obedientia munus eius est [336].

A esta excusa S. Agustín contesta que el mismo estado, en que se encuentran, por efecto del pecado original, ya es digno de reprensión. El fin de esta reprensión debe ser el hacer brotar en ellos el deseo del bautismo:

334 *Acta* p. 3. d. 3, c. 1074; *Panoplia* t. 4. p. 2, tr. 3. c. 12, n. 171, p. 70.
335 *De correptione et gratia* c. 6, n. 9: ML 44, 920s.
336 *L. c.*

Corripiatur ergo origo damnabilis, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur [337].

Lemos explica que con esto S. Agustín quiere afirmar que los infieles no tienen las gracias actuales necesarias, para observar los mandamientos [338]. Esta deducción de Lemos nos parece, sin embargo, completamente infundada. Nada indica, en efecto, en este pasaje ni en su contexto, que los infieles no tengan las gracias suficientes, para poder evitar cada uno de los pecados en particular.

Lemos cita además, [339] siempre para probar que Dios niega a algunos infieles adultos, no sólo la gracia suficiente para creer, sino aun la gracia suficiente para observar la ley natural, un párrafo del capítulo undécimo del *De correptione et gratia*.

En este famoso texto, S. Agustín dice que si hubiese faltado a Adán y a los ángeles antes del pecado, aquella ayuda que necesitaban para poder perseverar, habrían caído sin culpa. Y luego añade que, después del pecado original esta ayuda se niega a algunos, en pena del mismo pecado original, mientras que a los que se les da, esto se hace para que puedan asegurar no solamente la posibilidad de perseverar, si lo desean, sino también la voluntad misma de perseverar:

Si autem hoc adiutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: audiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem quibus deest tale adiutorium, iam poena peccati est: quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit; ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiamsi velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus [340].

Notemos que, en este texto, se habla del don de la perseverancia, es decir, de ese complejo de gracias, mediante el cual, los

---

337 *L. c.*
338 *Panoplia* t. 4, p. 2, tr. 3, c. 12, n. 1715, p. 70.
339 *Acta* p. 2, d. 8, c. 253; *Panoplia* l. c.
340 *De correptione et gratia* c. 11, n. 32: ML 44, 935s.

elegidos llegan a la vida eterna, pasando, a veces, por vicisitudes de caídas y retornos al estado de gracia santificante. De tal don se dice que se niega a algunos. Por lo tanto no es legítimo pretender deducir de esto la negación de la gracia suficiente para cada uno de los actos en particular. No se habla en efecto, en el texto citado, de los actos tomados aisladamente, para los que el mismo Santo, en otros pasajes, afirma que aun aquéllos que después no han de perseverar, reciben, a veces, la gracia eficaz con la que por algún tiempo se mantienen en la justicia.

La exégesis de Lemos que quería ver en el *auxilium quo*, no el complejo don de la perseverancia final, sino la gracia eficaz para los actos en particular, fué muy difundida y favorecida por los jansenistas, en el sentido de sus propios errores [341].

Con los dos textos precedentes, Lemos quería probar que, según S. Agustín, a algunos infieles se les niega la gracia suficiente para la observancia de la ley natural. Con el texto siguiente, intenta probar que a los mismos se les niega la gracia suficiente para llegar a la fe [342]. Este nuevo texto está tomado del capítulo séptimo del *De correptione et gratia*. Allí S. Agustín refuta a aquéllos cristianos que querrían excusar sus culpas, diciendo que no han recibido la gracia de la perseverancia en el bien. En su respuesta, el Santo Doctor recurre a una analogía: así como nadie se librará de la condenación sin la fe así tampoco se salvarán aquéllos que pretexten no haber recibido la perseverancia. Más aún, la excusa de estos últimos es tanto menos justa cuanto que se les puede replicar que: si hubieran querido: podrían haber perseverado, mientras que no se puede decir en cambio a quienes no han oído la predicación del Evangelio: *Podrías haber creído, si hubieras querido*, puesto que la fe tiene su origen en la predicación:

Si enim, sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quae facta est per Adam, nisi per fidem Iesu Christi: et tamen ab hac damnatione non se liberabunt qui poterunt dicere, non se audisse Evangelium Christi, cum fides ex auditu sit [*Rom 10, 17*]: quanto minus se liberabunt qui

341 Para la recta interpretación del texto precedente véase C. BOYER, *Divi Augustini de correptione et gratia* (Roma 1933) p. 45. Para la historia de la interpretación del *auxilium quo* véase H. DE LUBAC, *Surnaturel* p. 1, c. 3 (París Aubier 1946) p. 84; E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2394.

342 *Acta* p. 2, d. 24, c. 669.

dicturi sunt, Perseverantiam non accepimus? Iustior enim videtur excusatio dicentium, Non accepimus audientiam, quam dicentium, Non accepimus perseverantiam; quoniam potest dici, Homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares si velles; nullo modo autem dici potest, Id quod non audieras, crederes si velles [343].

En este texto se afirma categóricamente que algunos no tienen la posibilidad de oir el Evangelio. Que se trata de los adultos se desprende del contexto siguiente, en el cual los niños, muertos sin bautismo, son considerados aparte de aquéllos que no han podido escuchar el Evangelio. Por otra parte, en otro pasaje, ha dicho S. Agustín que todos pueden convertirse a Dios, porque Dios es la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, [344] y que Aquél que llama al descarriado y lo instruye, está presente en todas partes [345].

Creemos que esta aparente contradicción puede explicarse, y uno de los modos podría ser el siguiente. S. Agustín afirma que no se concede a algunos el escuchar el Evangelio; pero no excluye que a esos mismos se les hayan concedido otras gracias, correspondiendo a las cuales, habrían podido en alguna manera llegar a la fe al menos en lo que se refiere a las verdades esenciales. Que S. Agustín admita para aquéllos a los que en su tiempo no había llegado todavía la predicación del Evangelio, la posibilidad de alcanzar la fe, por otra vía; lo ha demostrado Capéran [346]. De una manera análoga afirma el Santo Doctor expresamente, que antes de la venida de Cristo, alcanzaron la salvación, incluso algunos que no pertenecían al pueblo hebreo y vivían en naciones paganas; la historia de Job,—explica S. Agustín,—nos fué conservada precisamente; para que comprendamos por tal hecho que también fuera del pueblo hebreo se podía llegar a la salvación [347].

Lemos no cita otros textos.

Concluyendo esta cuestión sobre la distribución de la gracia

343 *De correptione et gratia* c. 7, n. 11: ML 44, 923.
344 Véanse más arriba los textos citados en las notas 323 y 324.
345 Véase el texto citado en la nota 317.
346 *Le problème du salut des infidèles* t. 1, c. 4, a. 3, § 2 (Toulouse 1934) p. 130.
347 *De civitate Dei*, l. 18, c. 47: ML 41, 609.

suficiente, consideramos más conforme a los textos de S. Agustín aducidos la tesis de Bastida, a saber, que la gracia suficiente se da a todos, más bien que la de Lemos de que tal gracia se niegue a algunos adultos [348].

III

PRESCIENCIA Y PREDESTINACION

1. La ciencia media [349]

SUMARIO: A. Las doctrinas opuestas sobre la presciencia de los futuribles: a. *La ciencia media según Lemos.*—b. *La ciencia media según Molina en la Concordia.*—c. *La presciencia de los futuribles según Lemos.*— B. San Agustín no parece sea contrario a la ciencia media: a. *La cognoscibilidad de los futuribles.*—b. *La presciencia de los actos buenos.*—C. En San Agustín se hallan los elementos esenciales de la ciencia media.

A. LAS DOCTRINAS OPUESTAS SOBRE LA PRESCIENCIA DE LOS FUTURIBLES

a. *La ciencia media, según Lemos.*

Defensores y adversarios de Molina convienen en que la ciencia media es el centro del sistema teológico que toma el nombre del mismo Molina. Se quiso por esto examinar atentamente si la ciencia media estaba o no conforme con la doctrina de S. Agustín.

Las discusiones se desenvolvieron en torno de la cuestión siguiente:

---

348 Otros textos agustinianos, según los cuales a todos se da la gracia suficiente, pueden verse en SUÁREZ, *De gratia* p. 2, l. 4, c. 18 (*Opera omnia*, ed. Vivès [Parisiis 1857] t. 8, p. 355 b. ss. y en E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2401.

349 De este punto se trató en las Congregaciones de 27 de octubre, 29 de noviembre y 6 de diciembre de 1604, o sea, la 33.ª, 34.ª y 35.ª, según Lemos y Meyer, la 59.ª, 61.ª, 63.ª según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 33. 34. 35, c. 845. 877. 897; MEYER, t. 1, l. 5, c. 43s. 45s. 47s. p. 489 a. 497 a. 503 b; SERRY, l. 3, c. 38, 39, 40 (*Opera omnia* t. 1, c. 466. 473. 475).

An sit sententia sancti Augustini, quod ante decretum absolutum divinae voluntatis detur in Deo cognitio certa et infallibilis contingibilium dependentium a causa libera, qualem Molina per Scientiam-mediam Deo tribuit? [350].

Lemos quiso demostrar que S. Agustín combate la ciencia media. Estimamos por esto que no será inútil para la justa valoración de su exégesis acerca de los textos agustinianos examinar ante todo si es exacto el concepto que Lemos nos ofrece de la ciencia media. Lemos la define así:

Haec media scientia, ...ad hoc introducitur, ut per illam certo cognoscat Deus ante omnem actum divinae voluntatis, quid creatum arbitrium ex sua innata libertate acturum est, si tamen illud Deus constituat in tali rerum ordine et circumstantia, et si cum ipso arbitrio iam operante, ipse Deus concomitanter concurrere voluerit [351].

Lemos subraya con insistencia que es carácter específico de la ciencia media atribuir al libre albedrío del hombre una tal independencia del Creador, que hace que los actos de la criatura, que la ciencia media hace conocer a Dios, no sean de ninguna manera don divino, sino fruto exclusivo de la libertad creada [352].

Por consiguiente, según Lemos, la ciencia media niega que Dios sea causa primera de los actos libres creados, tanto naturales como sobrenaturales [353], ya que el concurso que Molina admite lo hubiera admitido también Pelagio. Tal concurso, en efecto, explica Lemos, llamado simultáneo pero que en realidad es pedisecuo, no ejerce ningún influjo en la voluntad creada.

Por esto en la *Panoplia* dice expresamente Lemos que, según la ciencia media, el comienzo del acto salutífero es del hombre y no de Dios [354]. La misma acusación apunta en las *Acta* [355].

La ciencia media presenta además según Lemos, otros inconvenientes:

---

350 Lemos, *Acta* p. 2, d. 33, c. 845s; Meyer, t. 1, l. 5, c. 43, p. 480 a; Serry l. 3, c. 38 (*Opera omnia* t. 1, c. 466).

351 *Acta* p. 2, d. 33, c. 851.

352 *Acta* l. c. c. 853s, d. 36, c. 945s, *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 1, p. 201.

353 *Acta* p. 2, d. 33, c. 866; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 1, 14, p. 201; 234s.

354 *Panoplia* t. 1, tr. 5; c. 1, p. 202.

355 *Acta* p. 2, d. 33, c. 855.

1) Obliga a Dios a mendigar parte de sus conocimientos a las criaturas [356], ya que, como explica el mismo Lemos, según el sistema de la ciencia media, la razón por la cual Dios conoce los actos libres creados no es porque El los causa, antes al contrario estos mismos actos determinan el conocimiento divino, y Dios conoce que tales actos no dependen de la causa primera.

2) Destruye la divina presciencia, porque no acierta a asignar un medio que haga posible tal presciencia [357].

3) La ciencia media destruye además la libertad humana [358]. En efecto, como explica Lemos, si Dios por medio de la ciencia media prevé que Ticio en determinadas circunstancias realizará un determinado acto libre, es infaliblemente cierto que Ticio en tales circunstancias ejecutará dicho acto, determinado en su especie y en su modo.

Ahora bien, se pregunta Lemos, esta certeza divina infalible ¿de donde proviene?

No de las circunstancias, responde Lemos, porque éstas no quitan la indeterminación; no de la predeterminación divina, porque en el sistema de la ciencia media tal predeterminación queda excluída. Por lo tanto, concluye Lemos, la certeza divina deriva sólo del hecho de que en el sistema de la ciencia media la voluntad no es libre, sino intrínsecamente determinada a aquel acto concreto.

Los defensores de la ciencia media objetan que la voluntad creada se determina por sí misma, y que la certeza infalible con que Dios prevé un acto concreto se deriva de la presciencia divina de tal determinación.

Ahora bien Lemos responde que esta autodeterminación de la voluntad creada es imposible por dos razones, tomadas, como él dice, de Aristóteles. Primeramente, porque no se ve por qué motivo la voluntad se determina a un acto más bien que a su contrario. Y en segundo lugar, porque la naturaleza de la voluntad es ser una potencia que se puede determinar de un modo o de otro: esta determinación pues no puede provenir de la misma voluntad, sino que debe venirle de fuera [359].

356 *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 1. 14, p. 204. 235.
357 *L. c.* c. 15, p. 236.
358 *Acta* p. 2, d. 33, c. 868; *Panoplia* l. c. c. 17, p. 242.
359 *Acta* p. 2, d. 17. 36, c. 494. 502s. 939.

b. *La ciencia media según Molina en la Concordia*

Molina después de haber dicho que podemos considerar en Dios tres especies de ciencia, explica luego cuáles sean éstas y dice que una es puramente natural con respecto a los posibles, otra absolutamente libre con respecto a los futuros y finalmente una tercera que él describe así:

> Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re reipsa oppositum... [360].

La ciencia media se distingue de la ciencia absolutamente libre porque esta última dice respecto a los futuros, mientras que la ciencia media mira a los futuribles, es decir a los hechos que sucederían en determinadas circunstancias, considerados anteriormente al decreto divino que establece su realización o su irrealización. Al afirmar Lemos que la ciencia media destruye la causalidad divina, tanto natural como sobrenatural, demuestra que no recuerda algunos puntos de la doctrina molinista, cuyo estudio tendrá su lugar en el trabajo que preparamos sobre el concurso divino [361].

Lemos reprocha también, como hemos visto, a Molina de obligar con su ciencia media a Dios a mendigar de las criaturas los propios conocimientos. Molina dice efectivamente que Dios conoce los actos libres creados por su altísimo conocimiento del libre albedrío de la criatura, *in eminentissima comprehensione cuiuscumque arbitrii;* pero se apresura a añadir que Dios saca

---

360 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 52, p. 317.

361 Un estudio detenido de estos puntos de la docctrina de Molina tendrá su lugar en el trabajo sobre el concurso y la predeterminación física, que hemos dejado para otra ocasión por no hacer demasiado prolijo el presente artículo. He aquí un esquema de los puntos que, Dios mediante, tocaremos: 1. El concurso divino a los actos naturales del libre albedrío. Cf. *Concordia* q. 14, a. 13, d. 25. 29, p. 147ss. 171ss. 2. La gracia preveniente. Cf. O. c. q. 14, a. 13, d. 12. 30. 41. 46, p. 58. 178. 239. 268; q. 23, a. 4s, d. 1, m. 6s; p. 461. 473; *Appendix* Obic. 3. p. 595.—3. La gracia suficiente. Cf. O. c. q. 14, a. 13, d. 45, p. 256; *Appendix* l. c.—4. La gracia eficaz Cf. O. c. q. 14, a. 13, d. 12. 41. 45, p. 51. 55. 239. 256; q. 19, a. 6; d. 2; p. 392s; q. 23, a. 4s, d. 1, m. 4, p. 450s; *Appendix* l. c.

tales conocimientos de la propia esencia, *in essentia sua* [362], y precisa además que la certeza de la ciencia media no deriva de la naturaleza de su objeto, que siendo un acto libre es esencialmente indeterminado hasta que no se ha realizado, sino que deriva de la infinita perfección del entendimiento divino [363].

De un modo particular Lemos ve la destrucción de la ciencia divina y la negación de la divina causalidad en una aserción de Molina: Dios conoce que Ticio querrá de una manera determinada, porque Ticio mismo con su libre voluntad se determinará a querer de dicha manera, y no viceversa: Ticio será determinado a querer así, porque ésta es la presciencia divina [364]. Esta aserción se completa con las palabras mismas que Molina añade inmediatamente después, precisamente en el pasaje citado por Lemos y en las que Lemos tal vez no ha reparado.

Scientia vero qua Deus absque ulla hypothesi absolute scit quid per liberum arbitrium creatum sit reipsa futurum, semper est in Deo libera, pendetque a determinatione libera suae voluntatis, qua tale liberum arbitrium in tali vel tali ordine creare statuit [365].

En conclusión Molina quiere decir que Dios antes de crear y poner a un individuo en determinadas circunstancias, sabe qué es lo que aquel individuo en aquellas circunstancias libremente habrá de querer. Este conocimiento que tiene por objeto un suceso que podría no verificarse, si Dios decretase no poner al individuo en aquellas circunstancias, es la ciencia media. La cual, siendo anterior al decreto divino absoluto de crear a aquel individuo y ponerlo en aquellas circunstancias, no puede basarse en dicho decreto. Supone, sin embargo, un decreto divino hipotético, ya que,

362 Véase, por ejemplo, *Concordia* q. 14, a. 13, d. 52, p. 317; d. 53, m. 1, 3, p. 340. 365.

363 *O. c.* q. 14, a. 13, d. 53, m. 3, p. 365.

364 He aquí las palabras textuales de Molina "...item quod res libero arbitrio praedita, si in certo ordine rerum et circumstantiarum collocetur, in unam aut alteram partem se flectat, non provenire ex praescientia Dei, quin potius ideo Deum id praescire; quia ipsa res libero arbitrio praedita libere id ipsum agere debet, neque provenire ex eo quod Deus velit id ab ea fieri, sed ex eo quod ipsa liberé id velit facere". *Concordia* q. 14, a. 13, d. 52, p. 318. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 33, c. 853 trae estas mismas palabras. Véase también *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 1, p, 201s.

365 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 52, p. 318.

como Molina hace notar muchas veces, es absurdo concebir una criatura agente sin suponer un acto de la divina voluntad que la crea y le da todo aquello que se requiere para obrar. Los sucesos reales, o sea el verdadero futuro y no sólo futurible, es decir lo que de hecho sucederá, no lo que sucedería en una hipótesis determinada, entran también según Molina en la ciencia de visión, y requieren, según el mismo Molina, un decreto absoluto que les preceda, los regule y sea el medio con el cual Dios los conozca.

Lemos dice también [366] que la ciencia media destruye la presciencia divina, porque asigna a tal presciencia un medio inadecuado. Pero aun admitiendo la hipótesis de que Molina explique mal la presciencia divina, no se puede decir por eso que la niegue.

Lemos hace resaltar además cómo los defensores de la ciencia media se contradicen entre sí. Pero tales contradicciones sólo afectan a puntos accesorios del sistema y no a la esencia misma de dicha ciencia (aserción de la presciencia divina cierta de los futuribles y al mismo tiempo exclusión de los decretos predeterminantes). No es éste el único caso en que los partidarios de una escuela teológica no se ponen de acuerdo sobre algún punto particular [367].

Antes de examinar los textos de San Agustín aducidos en las disputas, indicaremos sumariamente la doctrina que Lemos opone a la ciencia media, y que él atribuye al Santo Doctor.

c. *La presciencia de los futuribles, según Lemos*

Lemos afirma que San Agustín se anticipó a la doctrina de Báñez sobre el conocimiento divino. He aquí según Lemos una breve síntesis de esta doctrina [368]:

1) La criatura libre creada no puede determinarse por sí, sino que debe ser determinada por Dios mediante la predetermi-

366 *Acta* p. 2, d. 33, 34, c. 867, 883; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 15, p. 236.

367 La última aserción de Lemos, a saber que la ciencia media, negando la predeterminación física, destruye la libertad, porque es esencial a la libertad creada no determinarse por sí, sino recibir la determinación de fuera, la examinaremos en nuestro trabajo sobre la predeterminación física. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 33, c. 868ss.

368 *Panoplia* t. 1, tr. ult., p. 205: *De vero modo quo Deus futura contingentia cognoscit*. Cf. *Acta* p. 2, d. 33. 34, c. 869ss. 882ss.

nación física. La criatura no puede ni obrar sin la predeterminación física ni obrar de un modo distinto de aquél para el cual es predeterminada. Por otra parte, la predeterminación física depende exclusivamente de Dios, y la criatura nada puede hacer para ser predeterminada en un sentido o en otro.

2) Es absurdo decir que Dios conoce los futuribles antes de los decretos divinos predeterminantes. No se puede concebir que la criatura se determine sin la predeterminación divina. Por consiguiente los futuribles no tienen sentido antes de tales decretos.

3) Los decretos predeterminantes, según Lemos, son de dos especies: decretos pura y simplemente absolutos y decretos absolutos acerca de un objeto condicionado.

Con los decretos pura y simplemente absolutos Dios establece lo que la criatura hará de hecho y, decretándolo, lo conoce. Estos decretos determinan los futuros.

Con los decretos absolutos acerca de un objeto condicionado Dios establece lo que haría una criatura en circunstancias que jamás se verificarán. Con este decreto Dios determina los futuribles puros, es decir los futuribles que jamás serán futuros. Puesto que la realización o irrealización de las circunstancias depende únicamente de la voluntad divina, Dios con respecto a los futuribles puros establece dos decretos: uno pura y simplemente absoluto, con el cual establece que tales circunstancias jamás se verificarán; y el otro absoluto, pero acerca de un objeto condicionado, con el cual establece lo que haría la criatura en aquellas circunstancias.

Si ahora confrontamos la doctrina de Lemos respecto a la presciencia divina de los actos humanos con la de Molina, podremos poner de relieve su diferencia fundamental.

Lemos y Molina están de acuerdo en presuponer un acto libre de la voluntad divina antes de los actos libres de la criatura, puesto que sin la intervención divina la criatura ni puede existir ni puede obrar.

Veamos las diferencias. Molina dice que la criatura racional, con el concurso divino, se autodetermina, y afirma que esta autodeterminación es esencial a la libertad de las criaturas. Lemos al

contrario defiende con Báñez [369], que la voluntad creada tiene el poder de determinarse, pero no puede ejercitarlo sin una intervención divina que la predetermine a cada acto en particular.

Según Molina primeramente Dios ve con la ciencia media lo que haría un hombre en determinadas circunstancias (futuribles). Supuesta esta ciencia, Dios escoge libremente la realización de tales circunstancias. Consiguientemente a esta elección de la divina voluntad Dios conoce con la ciencia de visión lo que de hecho hará aquel hombre (futuro).

Según Lemos Dios primeramente quiere que aquel hombre, en determinadas circunstancias, obre de una manera determinada y solamente lo sabe después de haberlo querido. En otras palabras, para Lemos en Dios la voluntad precede al conocimiento, cuando se trata de los actos libres de las criaturas. Para Molina, al contrario, la ciencia media (que supone la creación y el concurso divino) precede en Dios al acto de la voluntad.

Veamos ahora lo que prueban los textos de S. Agustín que Lemos aduce en favor de su tesis.

B. San Agustin no parece contrario a la ciencia media.

Lemos introduce los textos de S. Agustín diciendo que en ellos el Santo Doctor afirma la presciencia divina por medio de los decretos predeterminantes, y, al mismo tiempo, combate la ciencia media por dos razones:

1) Porque según S. Agustín los futuribles que formarían el objeto de la ciencia media no son más que una pura nada, sin cognoscibilidad alguna [370].

2) Porque la ciencia media no es otra cosa que la presciencia de los pelagianos, tan combatida por S. Agustín, con la que estos herejes atribuían a Dios el conocimiento de actos buenos hechos por el hombre con solas las fuerzas humanas y no por don del mismo Dios [371].

---

369 Cf. *Panoplia*, l. c.
370 *Acta* p. 2, d. 34, c. 883: *Panoplia* t. 1. tr. 5. c. 7. p. 218.
371 *Acta* p. 2, d. 33, c. 853; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 215ss.

a. *La cognoscibilidad de los futuribles*

Lemos trae dos textos para probar que los futuribles de la ciencia media no son otra cosa, según S. Agustín, que una pura nada, que no puede ser objeto de conocimiento [372]. El primer texto está sacado del *De Anima et eius origine*:

Quid, quod ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit? [373].

El segundo texto aducido por Lemos está tomado del *De praedestinatione sanctorum*. S. Agustín, después de haber referido aquellas palabras *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius* [373 bis], añade:

Dictum est enim secundum pericula vitae huius, non secundum praescientiam Dei, qui hoc praescivit quod futurum erat, non quod futurum non erat: id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto; non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset [374].

Lemos concluye de estos dos textos que S. Agustín no quiere negar la presciencia divina de los futuribles por medio de los decretos predeterminantes, sino sólo la presciencia que tiene su origen en la ciencia media.

Si se toman las palabras de S. Agustín como suenan, parecería que el Santo Doctor quiere negar la presciencia de los futuribles puros, esto es, de aquéllos que no serán nunca futuros, sea cual sea el modo que se busque para explicar tal presciencia.

Presciendiendo por ahora de los textos agustinianos, que adujo el defensor de Molina Bastida, preferimos uno que éste no citó, y que creemos basta para probar que S. Agustín admitió en Dios la presciencia, incluso de aquellos futuribles que no se verificarán jamás. En el *Sermón ciento*, explicando el Santo el

372 *Acta* p. 2, d. 34, c. 883; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 218.
373 *De anima et eius origine* l. 1, c. 12, n. 15: ML 44, 483.
373bis *Sap* 4, 11.
374 *De praedestinatione sanctorum* c. 14, n. 26: ML 44, 979.

pasaje evangélico en el cual se narra que Nuestro Señor rechazó a uno que deseaba seguirlo [375] dice:

Sed quia talis magister erat, qui futura praevideret, intelligimus; fratres, istum hominem, si sequeretur Christum, sua quaesiturum fuisse, non quae Iesu Christi [376].

Aquí S. Agustín no sólo admite en Nuestro Señor la presciencia cierta de un hecho que no se verificará jamás, sino que pone tal hecho absolutamente irreal, entre los futuros que solo Nuestro Señor podía conocer. Así pues S. Agustín no atribuye aquí a Nuestro Señor una simple conjetura basada en el conocimiento perfecto de aquel individuo, de sus disposiciones, de su carácter, sino, como él mismo dice, una verdadera presciencia de lo que habría sucedido, si...

Con esto no queremos juzgar sobre el valor de la exégesis que S. Agustín hace del texto de S. Lucas; nos interesa únicamente establecer que el Santo Doctor admite la presciencia de los futuribles que no se realizarán jamás.

Volviendo ahora a los dos pasajes citados por Lemos, de los que hemos partido, intentemos establecer su verdadero sentido. Lemos dice que S. Agustín, en su disputa con los semipelagianos quería excluir solamente la presciencia *ante decreta praedéterminantia*, esto es, la ciencia media; no la presciencia *post decreta* [377].

En cuanto al primer texto sacado del *De anima et eius origine*, no fué ciertamente dirigido contra los semipelagianos que entonces, hacia el año 420, [378] no entraban en cuestión. El mismo S. Agustín nos dice que aquella obra la había escrito contra Vicente Víctor donatista convertido. Este en un escrito plagado de herejías se había vuelto contra el Santo Doctor, maravillándose de su actitud ambigua entre el creacionismo y el traducianismo y negando la espiritualidad del alma [379].

---

375 *Lc* 9, 57s.
376 *Sermo centesimus* c. 1, n. 1: ML 38, 602.
377 *Acta* p. 2, d. 34. c. 883; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 218.
378 Cf. E. AMANN, *Semi-Pélagiens*: DTC 14/2, 1797ss.
379 *Retractationes* l. 2, c. 56: ML 32, 653.

San Agustín quiere demostrar a su contradictor [380] que fuera del traducianismo difícilmente se explica la transmisión del pecado original. Vicente Víctor había afirmado que el alma, puesta en contacto con la carne manchada contrae por efecto de tal contacto el pecado original. ¿Qué mal había hecho el alma, —replica S. Agustín,— para ser condenada a este contacto? Excluída la posibilidad de pecados cometidos antes de ser unida al cuerpo, el Obispo de Hipona, prosigue. Si se dice, que Dios castiga con la pena de contraer el pecado original los pecados que preveía se habrían de cometer después ¿cómo se explica el pecado original en los que mueren antes del uso de razón? ¿Tal vez como castigo de los pecados que, según la presciencia divina habrían cometido, si hubieran vivido más largo tiempo? A esto replica el Santo:

Quid, quod ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit? [381].

Como se ve claro, S. Agustín lo que quiere poner de relieve es que el futurible puro es una cosa muy destinta de un futuro verdadero y no puede ser considerado como mérito o demérito. Por eso añade:

Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum? Quomodo ergo puniantur peccata quae nulla sunt; id est, quae nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem, nec morte praeveniente post carnem? [382].

Aquí no hay indicio alguno de la distinción de futuribles *ante* y *post decreta*; no se puede, pues, decir que S. Agustín en este texto tome posiciones contra la ciencia media y en favor de los decretos predeterminantes.

El segundo texto alegado por Lemos [383] fué ciertamente escrito contra los semipelagianos, para combatir su error de que la condenación de los niños muertos sin bautismo es el castigo de

---

380 *De anima et eius origine* l. I, c. 11ss, n. 13ss: ML 44, 481ss.
381 *O. c.* l. I, c. 12, n. 15: ML 44, 483.
382 *L. c.*
383 *Acta* p. 2, d. 34, c. 883. El texto alegado está tomado del *De praedestinatione sanctorum* c. 14, n. 26: ML 44, 479.

los pecados, que, según la presciencia divina, habrían cometido, si hubieran vivido más largo tiempo. Contra tal error S. Agustín había citado muchas veces las palabras de la Escritura: *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius aut ne fictio deciperet animam illius* [384], concluyendo de aquí que si es un beneficio la muerte prematura, que impide caer en pecado, luego no se recibe castigo por los pecados que una tal muerte impidió se cometiesen. En caso contrario, dice el Santo ¿dónde estaría el beneficio?

Un comentario semejante a las palabras de la Sabiduría lo repite S. Agustín, por ejemplo en el *De Anima et eius origine*:

> Nam si peccata, quae si homo viveret commissurus esset, etiam non commissa damnantur in mortuo, nullum beneficium collatum est illi qui *raptus est ne malitia mutaret intellectum eius* [*Sap* 4, 11]: quandoquidem iudicabitur secundum eam, quae in illo fuerat futura, malitiam; non secundum eam, quae in illo inventa est, innocentia [385].

Aquí S. Agustín no niega la presciencia cierta, por parte de Dios, de tales pecados futuribles, sino sólo que en tales futuribles, no sucedidos, se pueda encontrar una razón de condenación.

La misma interpretación de las palabras de la Sagrada Escritura se repite en la *Epistola ciento noventa y cuatro a Sixto* [386] y en la *Epistola doscientas diecisiete ad Vitalem* [387].

Los semipelagianos viendo que S. Agustín sacaba de la presciencia divina de los futuribles conclusiones del todo opuestas a las suyas, respondieron negando la canonicidad del libro de la Sabiduría [388]. S. Agustín replica que prescindiendo de la canonicidad del libro, la sentencia expresada refleja fielmente la doctrina católica. Si en efecto, explica él, uno muere en pecado después de una vida por largo tiempo justa es cierto que se condena, mientras que si hubiese muerto cuando era justo ciertamente se habría salvado:

---

384 *Sap* 4, 11.
385 *De anima et eius origine* l. 1, c. 12, n. 15: ML 44, 483.
386 *Epistola centesima nonagesima quarta* (*Ad Sixtum*) c. 9, n. 43: ML 33, 889.
387 *Epistola ducentesima decima septima* (*Ad Vitalem*) c. 6, n. 22: ML 33, 986.
388 S. HILARIUS, *Epistola ad Augustinum* n. 4: ML 44, 955s. Cf. *Epistola ducentesima vigesima sexta* (inter august.) n. 4: ML 33, 1009.

Haec est tota causa cur dictum est, a quocumque sit dictum, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*. Dictum est enim secundum pericula vitae huius, non secundum praescientiam Dei, qui hoc praescivit quod futurum erat, non quod futurum non erat: id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto; non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset... Sed quare aliis concedatur, ut ex huius vitae periculis dum iusti sunt auferantur; alii vero iusti donec a iustitia cadant, in eisdem periculis vita productiore teneantur; quis cognovit sensum Domini [*Rom 11, 34*]? Et tamen hinc intelligi datur, etiam illis iustis qui bonos piosque mores usque ad senectutis maturitatem et diem vitae huius ultimum servant, non in suis meritis, sed in Domino esse gloriandum: quoniam qui vitae brevitate rapuit iustum, ne malitia mutaret intellectum eius, ipse in quantacumque vitae longitudine custodit iustum, ne malitia mutet intellectum eius... Quae cum ita sint, non debuit repudiari sententia libri Sapientiae, qui meruit in Ecclesia Christi de gradu lectorum Ecclesiae Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus Christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentes, catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis audiri [389].

De este contexto se ve claramente que S. Agustín quiere argumentar *ad hominem*: ¿Vosotros decís que el libro de la Sabiduría no es canónico? Sea; pero mirad que la doctrina de este libro, tan venerado en la Iglesia, es la católica y os condena. Prescindiendo incluso de la presciencia divina, bastan los peligros ordinarios de la vida para que cualquiera pueda decir, incluso un puro hombre, si el texto, como vosotros decís, no es inspirado, *Raptus est*...

Ni siquiera aquí encontramos trazas de la distinción descubierta allí por Lemos, entre futuribles *ante* y *post decreta*. Aquellas palabras, [*Deus*] *praescivit quod futurum erat, non quod futurum non erat* [390], si se consideran bien, van contra un carácter particular de la presciencia de los semipelagianos.

En efecto, según los semipelagianos, cuando Dios prevé que un hombre, si viviese más largo tiempo, pecaría, es ya culpable, incluso si muere antes de pecar. Los semipelagianos, como atestigua S. Próspero, en una carta a S. Agustín, creían poder conci-

389 *De praedestinatione sanctorum* c. 14, n. 26s: ML 44, 979s.
390 *L. c.*

liar con esta absurda y monstruosa doctrina, la justicia de Dios en la reprobación de los niños muertos sin bautismo.

He aquí las palabras de S. Próspero:

Cumque inter haec innumerabilium illis multitudo obicitur parvulorum; qui utique excepto originali peccato, sub quo omnes homines similiter in primi hominis damnatione nascuntur, nullas adhuc habentes voluntates, nullas proprias actiones, non sine Dei iudicio secernuntur; ut ante discretionem boni ac mali de usu vitae istius auferendi, alii per regenerationem inter coelestis regni assumantur haeredes, alii sine Baptismo inter mortis perpetuae transeant debitores: tales aiunt perdi, talesque salvari; quales futuros illos in annis maioribus; si ad activam servarentur aetatem; scientia divina praeviderit [391].

Esta doctrina de los semipelagianos confunde en Dios la presciencia condicionada de los sucesos que se realizarían en determinadas circunstancias, pero que de hecho no se verificaran jamás, con la presciencia absoluta de lo que de hecho se verificará, atribuyendo un valor meritorio o demeritorio a lo que el hombre habría hecho en ciertas circunstancias, pero que en realidad no hizo.

Ahora bien un modo semejante de concebir la presciencia divina es del todo opuesto al de Molina. En efecto, según Molina, son infinitos los planes de la providencia en los que Dios podría poner la vida de un mismo individuo; es así mismo infinita, la variedad de actitudes morales meritorias o demeritorias, que, según los diversos planes, el mismo hombre tomaría. La ciencia media provee a Dios precisamente del conocimiento, previo e infaliblemente cierto, de la actitud que la voluntad creada libremente tomaría en las diversas circunstancias. De aquí que Dios prevé que Ticio, puesto en un determinado orden de providencia, se salvaría, en otro se condenaría, etc.

Dios escoge libremente entre estos diversos planes de su providencia el que quiere realizar, y consiguientemente a esta elección, conoce con la presciencia absoluta lo que de hecho sucederá. El misterio de la predestinación está precisamente en la

391 S. Prosper, *Epistola ad Augustinum* n. 5: ML 44, 951s. Cf. *Epistola ducentesima vigesima quinta* (inter august.) n. 5: ML 33, 1004.

absoluta incognoscibilidad del motivo por el cual Dios ha escogido para Cayo el orden de providencia en el que prevé que se salvará, y para Sempronio aquél en el que se condenará.

Los semipelagianos, en cambio, negando el misterio de la predestinación, suprimían el libre decreto divino que distingue los futuros de los futuribles, reduciendo la predestinación a una presciencia divina concebida como absoluta, incluso antes del decreto divino que establece su realización.

En este sentido los jesuítas decían que S. Agustín condena la presciencia absoluta de los semipelagianos y no la presciencia condicionada o ciencia media.

b. *La presciencia de los actos buenos.*

S. Agustín combatió, según Lemos [392], la ciencia media, especialmente porque con ella Dios tendría la presciencia de cualquier buen uso del libre albedrío creado, sin que ese mismo buen uso fuese don suyo. Diciendo buen uso, Lemos entiende siempre actos salutíferos, puesto que para Lemos, como ya hemos visto, no se dan en concreto actos buenos que no sean salutíferos.

También para Molina los actos buenos del hombre, especialmente los salutíferos son dones de Dios. La diferencia entre Molina y Lemos está únicamente en el modo de explicar cómo proceden de Dios tales actos.

Lemos afirma que si no se admiten los decretos predeterminantes, no se puede decir con verdad que los actos libres del hombre sean don de Dios. Los textos que cita tienden a probar que esta es también la doctrina de S. Agustín, y que, cuando el Obispo de Hipona habla de la presciencia divina de nuestras buenas obras, quiere significar siempre una presciencia basada en los decretos predeterminantes. Más aún, según Lemos [393], el Santo Doctor condena como semipelagiana la presciencia que no se apoye en tales decretos, como sería la ciencia media. La ciencia media, continúa Lemos, fué la raiz de todos los errores semipelagianos, precisamente porque admite una presciencia que no se basa en los

392 *Acta* p. 2, d. 33, c. 860s.
393 *Acta* l. c.; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 9, p. 223.

decretos predeterminantes. S. Agustín queriendo destruir tan nefasta raiz, combate esta presciencia en todas sus obras; pero, como Lemos repite a menudo [394], es en un pasaje del *De praedestinatione sanctorum*, donde con mayor evidencia la refuta victoriosamente. Este trozo del capítulo nono *De praedestinatione sanctorum*, tan debatido en nuestras controversias, es la rectificación de otro pasaje agustiniano del *Sex quaestiones contra paganos*, sobre el cual, tanto Lemos como Bastida, han discutido mucho. Es necesario por lo tanto que empecemos nuestro examen por el texto del *Sex quaestiones*, para entender después mejor el capítulo nono del *De praedestinatione*. El *Sex quaestiones contra paganos* se cita también con el nombre de *Epistola centesima secunda ad Deogratias* [395].

El sacerdote cartaginés Deogratias había escrito a S. Agustín rogándole le contestase a algunas dificultades contra el cristianismo, propuestas por los paganos, especialmente por un tal Porfirio, que S. Agustín no cree sea el famoso filósofo siciliano del mismo nombre [396]. S. Agustín envió a Deogratias como contestación a sus dificultades la breve obra de que tratamos.

Una de las objeciones de Porfirio se refería al tiempo de la venida de Cristo. Si el creer en Cristo, —decía el objetante,— es necesario para la salvación ¿qué ha sido de todos los hombres muertos antes de su venida? ¿Por qué fueron privados del único medio de salvación? [397]

S. Agustín contesta estableciendo después de otras consideraciones, una especie de parelelismo entre Nuestro Señor y Pitágoras:

Ac per hoc magis si tantae potestatis fuisset Pythagoras, ut ubi vellet, et quando vellet, sua dogmata praedicaret, etsi haberet etiam cum ea potestate summam rerum praescientiam, nusquam et nunquam appareret, nisi ubi et quando sibi homines credituros esse praenosceret. Proinde, cum Christo non obiciant, quod eius doctrinam non omnes sequuntur; sentiunt enim et ipsi nequaquam hoc recte obici posse, vel philosophorum sapien-

394 *Acta* p. 2. d. 33. 34. 35. c. 858ss. 887. 919; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 78ss. p. 215ss.
395 ML 33. 370-386.
396 *Retratactiones* 1. 2. c. 31: ML 32, 643.
397 *Sex quaestiones contra paganos* (*Epistola centesima secunda ad Deogratias*) q. 2, n. 8: ML 33, 373.

tiae, vel etiam numini deorum suorum; quid respondebunt si excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet, sine praeiudicio etiam aliarum forte causarum, quae a prudentibus investigari queunt, hoc solum eis brevitatis gratia, in huius quaestionis disputatione dicamus, tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri? His enim temporibus et his locis, quibus Evangelium eius non est praedicatum, tales omnes in eius praedicatione futuros esse praesciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali praesentia fuerunt, qui in eum nec suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt: quales etiam nunc multos videmus, cum tanta manifestatione de illo compleantur praeconia Prophetarum, nolle adhuc credere, et malle humana astutia resistere, quam tam clarae atque perspicuae tamque sublimi et sublimiter diffamatae divinae cedere auctoritati... Quid ergo mirum si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis apparere vel praedicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse praesciebat? [398].

Bastida usa dos veces de este texto. La primera [399] para probar que S. Agustín admite en Dios la presciencia cierta de los futuribles. En esto Bastida vió con clarividencia y nadie se la ha discutido. Parece también evidente que S. Agustín, en este texto, admite en Dios la presciencia, precisamente de aquellos futuribles que presentan mayor dificultad, es decir, la de los puros futuribles que jamás se verificarán. En efecto el Santo Doctor habla de la presciencia de lo que habría sucedido si la vida terrena y la predicación de Cristo se hubiesen desarrollado en tiempos y lugares distintos de aquéllos en los que de hecho sucedieron y por lo tanto en una hipótesis completamente irreal.

Además Bastida deduce de este texto que tal presciencia, según el Obispo de Hipona, no se basa en los decretos previos predeterminantes [400].

San Agustín en efecto, —argumenta Bastida,— a la pregunta de por qué Cristo no adelantó su venida, contesta: porque preveía que antes no le hubiesen creido. Ahora bien, si en el pensamiento

398 O. c. q. 2, n. 14: ML 33, 375s.
399 MEYER, t. 1, l. 5, c. 43, p. 494 a.
400 O. c. c. 47, p. 510 b. s.

de San Agustín, tal presciencia se basase sobre decretos previos predeterminantes, su respuesta tendría este significado: Cristo no quiso venir antes, porque no quiso predeterminar antes a los hombres a la fe. En otras palabras: No quiso, porque no quiso. Ahora bien ésta no sería ya una respuesta a la pregunta hecha por Porfirio.

Lemos contesta [401] que San Agustín habla aquí expresamente de presciencia consiguiente a los decretos predeterminantes y que su pensamiento es este: Dios decretó primeramente enviar a su Hijo al mundo en un tiempo determinado. En Cristo y por Cristo, escogió a aquéllos a quienes había de conceder el don de la fe. Consiguientemente a este decreto Dios conoció a los que habrían de creer en virtud de la elección divina en la predicación del Evangelio. Finalmente, en cuanto al orden de la ejecución, Dios quiso que Cristo viniese en el tiempo en que sabía que existían los que El había elegido para recibir el don de la fe. Por lo tanto, —continúa Lemos,— la presciencia con la que Dios conoció a los que habían de creer, viene, en el orden de la intención después del decreto sobre el tiempo de la venida de Cristo; en cambio precede a tal decreto, en el orden de la ejecución.

Así pues, según Lemos, San Agustín distingue cuatro momentos en la presciencia divina de que habla:

1) Decreto que establece el tiempo de la venida de Cristo.

2) Decreto que establece quien será predeterminado a creer en Él.

3) Presciencia, basada en el decreto precedente, de los que creerán en Él.

4) Decreto, en el orden de la ejecución, por el que manda a su Hijo en el tiempo en que existirán los que, en virtud del decreto anterior, ha elegido para creer en Cristo.

Los tres primeros momentos pertenecen al orden de la intención, el cuarto al de la ejecución.

Este comentario de Lemos presenta sin embargo algunos inconvenientes:

1) No tiene ningún apoyo en el texto en cuestión.

401 *Acta* p. 2, d. 35, c. 919s.

2) Supone lo que se debe demostrar, a saber que San Agustín no admite en Dios presciencia, que no esté basada en los decretos predeterminantes.

3) Va contra el sentido obvio de las palabras de San Agustín, según el cual, la presciencia del resultado de la misión del Hijo de Dios sirve de regla al decreto sobre el tiempo de la venida de Cristo, y por consiguiente lo precede.

4) Entendiendo las palabras de San Agustín, como las explica Lemos, el Santo Doctor a la pregunta: ¿por qué Cristo no ha querido venir antes? respondería propiamente: No ha querido venir antes, porque no ha querido predeterminar antes a los hombres a creer, es decir, como justamente hace observar Bastida, no respondería nada [402].

De algunas expresiones del texto citado por nosotros del *Sex quaestiones contra paganos* los semipelagianos habían concluído como San Hilario se lo escribe al Santo Doctor, [403] que incluso S. Agustín admitía una parte al menos de sus doctrinas. Los semipelagianos en efecto de aquellas palabras del Obispo de Hipona

> ...tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant crediturі [403 bis].

deducían que también según San Agustín el Evangelio sólo se predica a los que Dios prevé que creerán y no a otros.

A esta interpretación de sus palabras San Agustín responde en el *De predestinatione santorum*:

> Cernitisne, me sine praeiudicio latentis consilii Dei aliarumque causarum, hoc de praescientia Christi dicere voluisse, quod convincendae paganorum infidelitati qui hanc obiecerant quaestionem, sufficere videretur? Quid enim est verius, quam praescisse Christum; qui et quando et quibus

402 MEYER, l. c.

403 S. HILARIUS, *Epistola ad Augustinum* n. 3: ML 44, 955s. Cf. *Epistola ducentesima vigesima sexta* (inter august.) n. 3: ML 33, 1008.

403bis *Sex quaestiones contra paganos* (*Epistola centesima secunda ad Deogratias*) q. 2, n. 14: ML 33, 375.

locis in eum fuerant credituri? Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi. Proinde quod dixi, "Tunc voluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri": potest etiam sic dici, Tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui electi fuerant in ipso ante mundi constitutionem [*Eph 1, 4*]. Sed quoniam si ita diceretur, lectorem faceret intentum ad ea requirenda, quae nunc ex admonitione Pelagiani erroris necesse est copiosius et laboriosius disputari; visum mihi est quod tunc satis erat, breviter esse dicendum, excepta, ut dixi, altitudine sapientiae et scientiae Dei, et sine praeiudicio aliarum causarum de quibus non tunc, sed alias opportunius disputandum putavi [404].

Lemos afirma que aquí S. Agustín condena la ciencia media, precisamente porque es *certa ante decreta*, y pone en claro que él ha querido hablar tan sólo de una presciencia fundada en los decretos predeterminantes [405].

Si se confronta cuidadosamente el capítulo nono *De predestinatione sanctorum*, con el texto del *Sex quaestiones*, que San Agustín quiere aclarar, se ve que la correspondencia entre los dos textos no es perfecta. En el *Sex quaestiones* S. Agustín habla de una doble presciencia. En primer lugar de la presciencia de lo que realmente sucedió, en el tiempo en que el Hijo de Dios de hecho se encarnó y predicó su doctrina. Con tal presciencia Dios conoció con anticipación quiénes habrían de escuchar de hecho la predicación del Hijo de Dios y quiénes habrían de creer en Él con las circunstancias de lugar y tiempo etc. Pero además, en el pasaje citado, S. Agustín habla de una segunda presciencia con la cual Dios conoció lo que de hecho no sucedió, pero que habría sucedido, si la Encarnación se hubiese realizado antes.

Es de saber que S. Agustín en tal hipótesis supone la total incredulidad de los hombres.

La primera es presciencia de un hecho que a su tiempo se realizó y queda incluída, tanto para Lemos como para Molina, en

404 *De praedestinatione sanctorum* c. 9, n. 18: ML 44, 974.
405 *Acta* p. 2, d. 33, c. 860; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 215.

la ciencia de visión, que supone en la explicación de ambos el decreto divino, sin el cual nada puede realizarse. Advirtamos que para Molina el mismo hecho considerado anteriormente al decreto divino, que de futurible lo hace futuro, es objeto de la ciencia media.

La segunda presciencia, que tiene por objeto lo que habría sucedido, si..., pero en realidad no sucedió, para Lemos es la ciencia de simple inteligencia, mientras que para Molina en cambio queda incluída en la ciencia media. Por tanto ni para Lemos ni para Molina entra en discusión en los dos casos el mismo género de presciencia.

Esto por lo que atañe al texto del *Sex quaestiones*. En cambio, en el capítulo nono del *De praedestinatione sanctorum* ya no se habla de la presciencia de lo que habría sucedido, si el Hijo de Dios se hubiese encarnado en un tiempo anterior. Tal presciencia por lo tanto ni se la confirma, pero ni tampoco se la retracta. Se nos habla en cambio exclusivamente de la presciencia de lo que realmente sucedió. S. Agustín, pues, declara no haber pretendido en el *Sex quaestiones* esclarecer el problema de si los que creyeron en Cristo, lo hicieron en virtud de sus solas fuerzas naturales o de un don sobrenatural de Dios, y, por consiguiente, de no haber pretendido decidir si los tales fueron objeto solamente de la presciencia divina, o si además fueron predestinados [406].

Así pues, puesto que S. Agustín habla ya tan sólo de los que de hecho creyeron y por tanto recibieron una gracia eficaz, conocida con la ciencia de visión, en virtud del decreto divino, puede con toda razón afirmar que sus palabras precedentes:

> ...tunc voluisse hominibus apparere Christum..., quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri [407]

pueden traducirse así:

> ...Tunc voluisse hominibus apparere Christum,... quando sciebat et ubi

---

406 San Agustín, al hablar de predestinación o elección divina, no trata muchas veces de la predestinación al cielo, sino de la elección divina de un individuo para que reciba una determinada gracia, en este caso, la gracia de la fe.

407 *Sex quaestiones contra paganos* (*Epistola centesima secunda ad Deogratias*) q. 2, n. 14: ML 33, 375.

sciebat esse qui electi fuerant in ipso ante mundi constitutionem [*Eph* 1, 4] [408].

Así pues, aquí San Agustín no quiere, como cree Lemos, combatir la ciencia media sino afirmar dos verdades, a saber:

1) Que la fe es un don sobrenatural de Dios.

2) Que este don se da en atención a la predestinación divina, no a la presciencia de los méritos futuros.

Contra estas dos verdades sus adversarios habían creído poder apelar al *Sex quaestiones;* pero el Santo pone de manifiesto que no le habían entendido.

En el capítulo nono del *De praedestinatione* San Agustín habla de futuros y no de futuribles. Por tanto la ciencia media no entra aquí directamente en cuestión. San Agustín aquí ni la defiende ni la combate, limitándose a afirmar la ciencia de visión *post decreta* que también Molina admite.

Se nos podrá preguntar si San Agustín, antes de la ciencia de visión admite o rechaza la ciencia media; pero la respuesta a tal pregunta no se puede sacar del capítulo nono del *De praedestinatione.* Sin embargo una cosa es cierta, que en este capítulo no retracta cuanto respecto a la presciencia de los futuribles que no se verificarán, había escrito en el *Sex quaestiones,* y del que Bastida saca argumentos a favor de la ciencia media. En el capítulo nono del *De praedestinatione* S. Agustín ya no vuelve a hablar más de la presciencia de los futuribles puros. Ahora bien, si él hubiese creído advertir algún error, o al menos una ocasión de error, ciertamente no se hubiera callado como no se calló respecto a las expresiones precedentes mal interpretadas.

En el libro segundo de las *Retractationes* [409] vuelve a hablar de nuestro texto del *Sex quaestiones* sin añadir nada a lo que dice en el capítulo nono *De praedestinatione.*

Con el mismo fin de demostrar que S. Agustín rechaza la ciencia media, porque con ella Dios tendría presciencia de actos buenos, que provendrían sólo de nuestra innata libertad, y no serían don de Dios, Lemos, después de haber citado el número dieciocho del mismo capítulo nono del *De praedestinatione sanctorum,* cita

408 *De praedestinatione sanctorum* c. 9, n. 18: ML 44, 974.
409 *Retractationes* l. 2, c. 31: ML 32, 643.

además otros tres pasajes tomados del capítulo décimo del mismo libro. Las palabras citadas por Lemos [410] son las siguientes:

Praedestinatione quippe Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus [411].

Trae además estas otras:

...non ait, Praedicere; non ait, Praescire; nam et aliena facta potest praedicere atque praescire: sed ait, *Potens est et facere* [*Rom 4, 16-21*]; ac per hoc facta, non aliena, sed sua [412].

Finalmente aduce este otro texto:

Promisit enim [Deus] quod ipse facturus fuerat, non quod homines. Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum; ipse facit ut illi faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit... [413].

Para juzgar de la exactitud de la interpretación de Lemos, es necesario encuadrar las palabras de S. Agustín en su contexto. En el capítulo décimo del *De praedestinatione sanctorum*, S. Agustín explica otra frase suya del *Sex quaestiones* [414], que podía ser mal interpretada, y las palabras citadas por Lemos están tomadas precisamente de las explicaciones que da el Santo de esta frase. Dice así S. Agustín: [415]

Item quod dixi, "Salutem religionis huius nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse cui defuit"; si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana: nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Inter gratiam porro et

410 *Acta* p. 2, d. 33, c. 854; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 217.
411 *De praedestinatione sanctorum* c. 10, n. 19: ML 44, 975.
412 *L. c.*
413 *L. c.*
414 He aquí las palabras de S. AGUSTÍN del *Sex quaestiones contra paganos*, q. 2, n. 15 que el Santo explica en el *De praedestinatione sanctorum*: "Ita salus religionis huius, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur nulli unquam defuit qui dignus fuit; et cui defuit, dignus non fuit": ML 33, 376.
415 SUBRAYAMOS las palabras aducidas por LEMOS, *Acta* p. 2, d. 33, c. 854. Cf. *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 217.

praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. Quod itaque ait Apostolus, *Non ex operibus, ne forte quis extollatur: ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Iesu in operibus bonis*; gratia est: quod autem sequitur, *quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus* [*Eph 2, 9s.*]; praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. PRAEDESTINATIONE QUIPPE DEUS EA PRAESCIVIT, QUAE FUERAT IPSE FACTURUS: unde dictum est, *Fecit quae futura sunt* [*Is 45*: LXX]. Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata: quia etsi sunt quaedam quae ita peccata sunt, ut poenae sint etiam peccatorum, unde dictum est, *Tradidit illos Deus in reprobam mentem ut faciant quae non conveniunt* [*Rom 1, 28*]; non ibi peccatum Dei est, sed iudicium. Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio: gratia vero est ipsius praedestinationis effectus. Quando ergo promisit Deus Abrahae in semine eius fidem gentium dicens, *Patrem multarum gentium posui te* [*Gen 17, 4s.*]; unde dicit Apostolus, *Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini*: non de nostrae voluntatis potestate sed de sua praedestinatione promisit. PROMISIT ENIM QUOD IPSE FACTURUS FUERAT, NON QUOD HOMINES. QUIA ETSI FACIUNT HOMINES BONA QUAE PERTINENT AD COLENDUM DEUM; IPSE FACIT UT ILLI FACIANT QUAE PRAECEPIT, NON ILLI FACIUNT UT IPSE FACIAT QUOD PROMISIT: alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate, et quod a Domino promissum est, ab ipsis redditur Abrahae. Non autem sic credidit Abraham sed *credidit dans gloriam Deo, quoniam quae promisit, potens est et facere* [*Rom 4, 16-21*]: NON AIT, PRAEDICERE; NON AIT, PRAESCIRE; NAM ET ALIENA FACTA POTEST PRAEDICERE ATQUE PRAESCIRE: SED AIT, POTENS EST ET FACERE; AC PER HOC FACTA NON ALIENA, SED SUA [416].

Aparece claro que S. Agustín en este texto:

1) Quiere hacer ver que él no ha enseñado jamás que con solas las fuerzas naturales nos hagamos dignos de la salvación.

2) Quiere afirmar, contra los semipelagianos, que también la fe es don de Dios, efecto por consiguiente de la predestinación divina.

416 *De praedestinatione sanctorum* c. 10, n. 19: ML 44, 974s.

3) Reafirma que la predestinación con todos sus efectos no depende de los hombres, sino de Dios y por consiguiente la conversión a la fe depende más de Dios que de los mismos que se convierten.

Hasta aquí no hay nada contra la ciencia media, sino la doctrina católica, como la enseña también Molina.

Respecto de la acción de Dios sobre nuestra voluntad S. Agustín sólo dice dos cosas:

1) Que es Dios quien nos hace realizar las obras buenas.

2) Que por el contrario Dios no es autor de nuestros pecados.

También estos dos hechos los afirma Molina.

S. Agustín no explica el modo con que suceden estos hechos. De ahí que no hable ni en pro de los decretos predeterminantes ni en contra de la ciencia media.

Por lo que atañe a las relaciones entre la presciencia y los decretos divinos S. Agustín dice:

1) Que Dios conoce también antecedentemente las obras de los predestinados; pero que no todo lo que es objeto de la presciencia divina es al mismo tiempo objeto de la predestinación.

2) Que por consiguiente, puede darse presciencia sin predestinación, pero no predestinación sin presciencia.

Opongamos algunas consideraciones a la afirmación de Lemos [417], de que en este capítulo se combate la ciencia media y se afirman en cambio los decretos predeterminantes.

En primer lugar así como Lemos del hecho de que S. Agustín afirme que nuestras obras buenas las conoce Dios en su predestinación, deduce que las conoce en sus decretos predeterminantes, así también del hecho de que, según S. Agustín, los pecados son conocidos por Dios antecedentemente, pero no predestinados, se podría deducir *a pari* que los pecados no son conocidos por medio de los decretos predeterminantes. Así pues, habría para S. Agustín una presciencia divina no basada sobre decretos predeterminantes.

En segundo lugar, puesto que las obras buenas que según S. Agustín Dios conoce en su predestinación, son las que realmente se realizan en efecto (de hecho según S. Agustín todo aquello que

417 *Acta* l. c.; *Panoplia* l. c.

es predestinado por Dios se realiza), la presciencia de tales obras pertenece a la llamada ciencia de visión, que también para Molina se basa sobre la libre voluntad divina, que en el lenguaje de S. Agustín se llama predestinación.

Finalmente de las palabras de S. Agustín:

...praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia [418]

deducimos nosotros dos consecuencias:

1) Si es posible presciencia sin predestinación, también será posible presciencia antes de la predestinación, esto es ciencia media, la cual no es otra cosa que presciencia, no absoluta, sino condicionada, que precede a la predestinación.

2) Si no es posible predestinación sin presciencia, no será posible ni siquiera la predestinación antes de la presciencia, por consiguiente tampoco los decretos predeterminantes de Lemos, que pertenecen a la predestinación y preceden a la presciencia.

Inmediatamente después del texto que hemos examinado largamente, Lemos trae algunos otros como confirmación, sin una palabra de explicación y sobreentendiendo siempre el mismo razonamiento [419].

Lemos cita las palabras:

Haec se Deus esse facturum profecto praescivit [420].

En S. Agustín estas palabras se leen en el contexto siguiente:

Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille [421] ab initio suo factus est Christus: de ipso Spiritu et hic [422] renatus,

418 *De praedestinatione sanctorum* l. c.: ML 44, 975.
419 *Acta* p. 2, d. 33, c. 854s; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 217.
420 *De praedestinatione sanctorum* c. 15, n. 31: ML 44, 982.
421 San Agustín usa aquí el término *homo*, en lugar de *humanitas*. Quiere pues, decir *la humanidad de Cristo*, asumida gratuitamente por el Verbo en unidad de persona.
422 La humanidad de Cristo.

de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum. Haec se Deus esse facturum profecto praescivit [423].

El Santo Doctor quiere probar la gratuidad de los dones de la gracia con el ejemplo de la elevación gratuita de la humanidad de Cristo a la unión hipostática. S. Agustín afirma además que la justificación del hombre es obra de Dios y conocida por Dios antecedentemente, de la misma manera que la unión hipostática.

Ahora bien todo esto lo suscribe de grado Molina. Conviene además notar que la presciencia de que aquí se trata, refiriéndose a dones realmente conferidos, pertenece también para Molina a la ciencia de visión, fundada sobre los decretos divinos. Por consiguiente en este pasaje ni se afirma ni se niega la ciencia media.

Lemos [424] cita además las palabras:

Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit [425].

Estas palabras están tomadas del *De dono perseverantiae*, donde dice S. Agustín:

An quisquam dicere audebit, Deum non praescisse quibus esset daturus ut crederent aut quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam [*Io 18, 9*]? Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit [426].

Este texto lo refiere también Lemos [427] al mismo fin del precedente y sin comentarios. No tenemos nada que añadir a cuanto hemos dicho acerca del texto precedente. También aquí se trata de beneficios reales y de ciencia de visión, a la cual no dice San Agustín si precede o no la ciencia media.

---

423 *De praedestinatione sanctorum* l. c.
424 *Acta* l. c.; *Panoplia* l. c.
425 *De dono perseverantiae* c. 14, n. 35: ML 45, 1014.
426 *L. c.*
427 *Acta* l. c.; *Panoplia* l. c.

Lemos continúa [428], citando las palabras:

Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit [429].

El contexto, sin embargo, del cual están tomadas estas palabras es más bien favorable que contrario a la ciencia media. S. Agustín dice:

Videte iam a veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem huius vitae: cum vitae huic, quando voluerit, ipse det finem; quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem. Sed mirabilior et fidelibus evidentior largitas bonitatis Dei est, quod etiam parvulis, quibus obedientia non est illius aetatis ut detur, datur haec gratia. Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit [430].

Aquí afirma S. Agustín que la perseverancia final es don de Dios, perteneciente a la presciencia divina, cosa que defiende también Molina. Además explica que uno de los modos con que Dios puede hacer tal don es mandando la muerte antes de una caída inminente en culpa grave.

En este caso supone S. Agustín que Dios se sirve de la presciencia de tal caída inminente para establecer el decreto de sustraer con la muerte a aquel hombre de la culpa que iba a cometer. Se trata pues evidentemente de presciencia que precede al decreto divino: esto es ciencia media.

Después del texto que hemos examinado, Lemos [431] cita las siguientes palabras de S. Agustín:

---

428 *Acta* p. 2 d. 33, c. 855; *Panoplia* l. c.

429 *De dono perseverantiae* c. 17, n. 41: ML 45, 1018.

430 *L. c.*

431 He aquí las palabras de Lemos y el texto de San Agustín, conforme él lo aduce. "Et iterum ibi dicit [S. Augustinus] verba valde notanda: *sic videant, inquit, nec ad fidem, nec ad perseverantiam impediri exhortationes suas, si et ipsa opera, quod verum est, esse Dei dona eaque praecognita, id est, ad donandum praedestinata esse dicuntur*. Ubi apertissime bona opera quae fiunt a libero arbitrio, esse Dei dona a Deo praecognita, id est, ad dandum praedestinata, dicuntur. Nullam enim aliam praecognitionem certam nostrorum bonorum operum admittit S. Augustinus, nisi post praedeterminationem qua Deus illa voluit hominibus dare". El texto de San

...sic videant nec ad fidem nec ad perseverantiam impediri exhortationes suas, si et ipsa, quod verum est, esse Dei dona, eaque praecognita, id est, ad donandum praedestinata esse dicantur... [432]

En las *Acta* Lemos sustituye las palabras *fe y perseverancia* por las palabras *buenas obras* y de aquí concluye que nuestras buenas obras son conocidas de Dios por medio de los decretos predeterminantes. Trascribimos entero el pasaje de S. Agustín del cual toma Lemos las palabras que cita:

Sicut ergo ipsi [433] quoque hortantur ad castitatem, charitatem, pietatem, et caetera quae Dei dona esse confitentur, eaque ab illo esse praecognita, ac per hoc praedestinata negare non possunt; nec dicunt exhortationes suas impediri praedicatione praedestinationis Dei, hoc est, praedicatione de his donis eius futuris praescientiae Dei: sic videant nec ad fidem nec ad perseverantiam impediri exhortationes suas, si et ipsa, quod verum est, esse Dei dona, eaque praecognita, id est, ad donandum praedestinata esse dicantur; sed impediri potius atque subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem, quo dicitur, gratiam Dei secundum merita nostra dari; ut qui gloriatur, non in Domino, sed in seipso glorietur [434].

El sentido de este argumento *ad hominem* de S. Agustín, para defenderse de las acusaciones de los semipelagianos, es clarísimo; clarísimas son también las explícitas afirmaciones con que Molina defiende la gratuidad de la gracia y su absoluta necesidad para el comienzo de la fe y para la perseverancia final [435]. Notemos que aquí S. Agustín considera el término *predestinación* como sinónimo de *presciencia;* pero en otros sitios, como hemos visto, distingue expresamente la predestinación de la presciencia.

Agustín está tomado, conforme se indica al margen, de la edición de la Congregación de S. Mauro (París 1690) t. 10, c. 845. Ni en esta edición ni en ML 45, 1019, existe la palabra *opera* en el contexto de San Agustín *...si et ipsa, quod verum est...* Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 33, c. 855.

432 *De dono perseverantiae* c. 17, n. 42: ML 45, 1019.

433 Se refiere a los semipelagianos, quienes habían echado en cara a San Agustín que había quitado eficacia a la predicación con su doctrina sobre la predestinación.

434 *De dono perseverantiae* l. c.

435 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 7. 8. 17. p. 35-39. 87.

Hemos visto también [436] que S. Agustín, precisamente en el texto en que distingue la presciencia de la predestinación, habla de una manera totalmente favorable a la ciencia media. Por lo demás, en el texto que estamos examinando se trata de la presciencia de dones reales. Si tales dones se consideran como conocidos con la ciencia de visión, precisamente como en este caso los considera S. Agustín, también para Molina *presciencia* y *predestinación* tienen un sentido equivalente.

En confirmación del texto precedente Lemos [437] cita las palabras:

Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt [438].

S. Agustín afirma la indefectibilidad de la predestinación; también aquí se trata de la ciencia de visión. El contexto insiste sobre el mismo concepto. Así pues la ciencia media ni es combatida ni defendida.

Lemos [439] refuerza su impugnación contra la ciencia media diciendo que la ha refutado S. Agustín en el capítulo diecisiete del *De praedestinatione sanctorum*.

Lemos en las *Acta* no aduce las palabras de S. Agustín [440], pero argumenta de la siguiente forma:

---

436 Véase más arriba el estudio hecho acerca del texto citado en la nota 416, a saber *De praedestinatione sanctorum* c. 10, n. 19: ML 44, 974s.

437 *Acta* p. 2, d. 33, c. 855; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 7, p. 217. En las *Acta* Lemos dice: "Idem Doctor [S. Augustinus] *Lib. de correptione et gratia cap.* 10 dicit quod *in providentissima sua dispositione praescivit.*" Al margen cita así: "*Ibid. num. 23. col. 763*". Se refiere al tomo 10 de la edición de S. Mauro (París 1690). La cita del margen es exacta; está en cambio equivocado el capítulo dentro del texto: en efecto es el capítulo 9 y no el 10. En cuanto a las palabras de San Agustín no están citadas a la letra como se puede apreciar por el texto citado en la nota siguiente.

438 *De correptione et gratia* c. 9, n. 23: ML 44, 930.

439 *Acta* l. c.; *Panoplia* l. c.

440 He aquí las palabras de San Agustín que LEMOS aduce en la *Panoplia*, aunque no en las *Acta*: "Nam quid est quod ait Apostolus *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* [*Eph* 1, 4]? Quod profecto si propterea dictum est, quia praescivit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes; contra istam praescientiam loquitur Filius, dicens, *Non vos me elegistis, sed ego vos elegi*: *cum hoc potius* praescierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod praedestinavit, implevit": *De praedestinatione sanctorum* c. 17, n. 34: ML 44, 985s.

Et tandem *Lib. de praedest. Sanct. cap. 17* concludit [S. Augustinus], contra hanc praescientiam qua dicunt praescire Deum, qui ex sua innata libertate sunt credituri si eis Evangelium praedicaretur, loqui Christum Dominum, cum ait: *non vos me elegistis; sed ego elegi vos;* cum si vera est ista praescientia, hoc potius praescierit Deus; quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. Igitur apertissimum est, veram et indubitatam esse illam maiorem, quod videlicet, nihil magis expugnat S. Augustinus, quam certam praescientiam alicuius boni humani; quod liberum arbitrium creatum ex sua innata libertate solo, et non ex Deo donante et faciente, acturum est. Et ex consequenti manifestum est, quod ex illa maiori et minori aperte concluditur, nihil magis expresse impugnasse S. Augustinum, quam illam scientiam mediam [441].

A esta argumentación de Lemos contestamos que Molina nunca ha afirmado que se pueda creer en el Evangelio sin la gracia interna.

Contra la distinción entre la ciencia media y la presciencia absoluta de los semipelagianos, objeta Lemos que de la ciencia media se sigue como consecuencia necesaria la presciencia absoluta, y por consiguiente que si es herética la consecuencia también lo es su premisa lógica [442].

Ya hemos señalado las diferencias entre la presciencia semipelagiana y la ciencia media. Como hemos visto en todos los textos agustinianos citados por Lemos, el Santo Doctor combate en tal presciencia algunos errores (negación de la gratuidad de la gracia o de su necesidad para el comienzo de la fe etc.): errores que por no encontrarse en la ciencia media, tampoco pueden encontrarse en las consecuencias legítimas de la misma: *ex vero non sequitur nisi verum.*

Lemos levanta todavía otras dos acusaciones contra la ciencia media:

1.ª La gracia que no predetermina físicamente, cual se afirma en el sistema de la ciencia media, si bien ilumina directamente el entendimiento y mueve asimismo inmediatamente a la voluntad, no es verdadera gracia interna según S. Agustín [443].

---

441 *Acta* p. 2, d. 33, c. 855.
442 O. c. c, 856; *Panoplia* t. 1, tr. 5, c. 9, p. 222.
443 De este punto trataremos, Dios mediante, en nuestro trabajo sobre la predeterminación física.

2.ª La ciencia media pone en el hombre la causa de la predestinación [444].

Con los textos que hasta aquí hemos examinado, intenta Lemos probar dos cosas: que S. Agustín refuta la ciencia media y que el Santo Doctor admite los decretos predeterminantes como medio único de la presciencia divina.

Respondiendo a una dificultad de Bastida cita Lemos [445] otras dos veces a S. Agustín para probar que el Obispo de Hipona defiende los decretos que Lemos llama absolutos acerca de un suceso condicionado.

Según Lemos Dios establece dos decretos sobre todo futurible puro, esto es, que no se realizará jamás. Uno de ellos pura y simplemente absoluto, con el cual establece que el tal futurible no se verificará jamás; otro con el cual determina a qué cosa predeterminaría a la criatura libre si ese futurible se hubiese de verificar. Lemos admite la existencia de este segundo género de decretos predeterminantes, porque sin ellos Dios no podría conocer los futuribles puros concernientes a las criaturas libres. En efecto no pudiendo la criatura libre, según Lemos, determinarse sin una predeterminación divina, si Dios no emitiese los decretos predeterminantes absolutos sobre un suceso condicionado, los futuribles puros, dependientes de causas libres criadas quedarían indeterminados y por consiguiente serían incognoscibles aun para el mismo Dios.

En pro de tales decretos sobre un suceso condicionado remite Lemos en primer lugar al capítulo nono del *De dono perseverantiae* [446].

Sin citar las palabras del Santo Doctor, Lemos [447] dice que en este capítulo S. Agustín afirma explícitamente que Dios había emitido el decreto absoluto, sobre un suceso condicionado, de convertir a los de Tiro y Sidón, si Cristo les hubiese predicado.

444 El estudio de este punto tendrá su lugar más abajo al tratar de la predestinación, n. 2 de este mismo apartado III.

445 *Acta* p. 2, d. 34, c. 886s.

446 ML 45, 1005s.

447 He aquí las palabras de LEMOS, *Acta* p. 2, d. 34, c. 887: "Ista decreta [absoluta] divinae voluntatis de obiecto condicionato quod nunquam futurum est, expresse traduntur a S. Augustino *Lib. de dono persev. cap.* 9 cum ait: Tyrios et Sidonios acturos fuisse poenitentiam, si eis Christus praedicasset, quia decreverat illos ad fidem convertere, si eis praedicasset."

En el capítulo nono del *De dono perseverantiae* S. Agustín de las palabras de Nuestro Señor *Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida: quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii, quam vobis* [448], deduce que los muertos son juzgados según las obras que de hecho han realizado, no según las que habrían hecho si hubiesen vivido más tiempo. En efecto, —dice S. Agustín,— Nuestro Señor nos afirma de los Tirios y Sidonios que serán castigados, si bien *remissius*, apesar de que es cierto por las palabras de Jesús, que se habrían convertido, si hubiesen visto sus milagros. Por consiguiente concluye S. Agustín:

Quoniam nullus mortuus iudicatur ex bonis seu malis, quae fuerat si non moreretur acturus: alioquin Tyrii et Sidonii non secundum ea quae gesserunt poenas luerent; sed potius secundum ea quae gesturi fuerant, si in eis illae virtutes evangelicae factae fuissent, per grandem poenitentiam et per Christi fidem consequerentur salutem [449].

Se ve clara en este texto la afirmación de la presciencia divina de los futuribles puros y la condenación de la doctrina semipelagiana, según la cual los futuribles, incluso en el supuesto de que no se realicen, constituyen mérito o demérito. No se encuentra, sin embargo, en todo el capítulo una sola palabra que explique el modo de la presciencia divina. No comprendemos pues cómo Lemos haya podido ver explícitamente afirmados en dicho texto los decretos predeterminantes *de obiecto condicionato*.

Después del capítulo nono del *De dono perseverantiae* Lemos cita [450] en favor de los decretos predeterminantes *de obiecto condicionato*, los dos pasajes siguientes del capítulo catorce :
carnis auditur [451].

Verum quod dixit Dominus de Tyriis et Sidoniis, aliquo alio modo potest fortassis intelligi: neminem tamen venire ad Christum, nisi cui fuerit datum, et eis dari qui in illo electi sunt ante constitutionem mundi, procul dubio confitetur, a quo non surdis auribus cordis eloquium divinum auribus

448 *Mt* 11, 21s.
449 *De dono perseverantiae* c. 9, n. 23: ML 45, 1006.
450 *Acta* p. 2, d. 34, c. 887.
451 *De dono perseverantiae* c. 14, n. 35: ML 45, 1014.

Y pocas líneas después:

Audiunt enim haec et faciunt, quibus datum est: non autem faciunt, sive audiant, sive non audiant, quibus non datum est [452].

Estamos de acuerdo con Lemos cuando dice [453] que aquí S. Agustín afirma que si los de Tiro y de Sidón se hubiesen convertido, se hubieran convertido por don de Dios. Pero no le podemos conceder que este don divino implique según S. Agustín, la predeterminación física, ya que el Santo Doctor en este mismo capítulo explica la eficacia de la gracia por medio de la vocación congrua, como veremos después.

Hemos examinado en este capítulo los textos aducidos por Lemos para demostrar que el Santo Doctor rechaza la ciencia media y afirma que la presciencia divina se verifica únicamente por medio de decretos predeterminantes. Creemos poder asentar las siguientes afirmaciones:

1.ª Dos textos, a saber el del capítulo doce del libro primero del *De anima et eius origine* y el del capítulo nono del *De praedestinatione sanctorum* [454] parecen contrarios a la presciencia divina de los futuribles, que no se han de verificar jamás, y esto en cualquiera de las explicaciones que se quieran dar de la presciencia divina. De tales textos pues si nada se deduce en favor de la ciencia media, tampoco se saca nada en pro de los decretos predeterminantes. Ahora bien hemos visto que S. Agustín admite en otros pasajes la presciencia aun de estos futuribles puros. Estos dos textos, pues, hay que explicarlos de otra manera.

2.ª En algunos de los otros textos aducidos, S. Agustín habla de una manera más favorable a Molina que a Lemos, por ejemplo, en la cuestión segunda del *Sex quaestiones;* en el capítulo décimo del *De praedestinatione sanctorum;* en los capítulos diecisiete y catorce del *De dono perseverantiae* [455].

3.ª Los otros textos, o hablan sólo de la ciencia de visión, o afirman sólo el hecho de la presciencia de los futuribles, sin

---

452 *L. c.*
453 *Acta* l. c.
454 ML 44, 483. 974. Véanse más arriba los textos citados en las notas 373 y 404.
455 ML 33, 375s; 44, 975; 45, 1018. 1014. Véanse más arriba los textos citados en las notas 398, 411, 429, 435.

concretar el modo con que Dios los conoce. Creemos por lo tanto poder oponer a la refutación que hizo Lemos de la ciencia media, las palabras de un célebre historiador dominico, adversario de la ciencia media:

Cavendum tamen ne recentioribus quibusdam Theologis, qui praedestinationem Electorum ad gloriam intuitu meritorum o Deo fieri contendunt, et scientiam quamdam mediam propugnant, Semipelagiani erroris nota inuratur, quod imprudenter et temere novi quidam Auctores fecerunt, vel Semipelagianorum dogmatum ignari, vel studio partium in transversum acti. Magnum enim est quantum ad hoc utrumque dogma inter Semipelagianos, et Theologos illos discrimen [456].

Y pocas líneas después:

Quod spectat scientiam illam, quae media nuncupatur, non in hoc fuerunt haeretici Semipelagiani, quod eam admiserint ac propugnaverint; sed quod ex praescientia meritorum, vel peccatorum, quae nusquam essent futura, Deum hominum sortes definire assererent, et alios praedestinare ad gloriam, alios damnare ad poenam;... At recentiones illi Theologi de quibus agimus, longe sunt ab istius erroris flagitio: quod enim propugnant scientiae mediae genus, circa merita vel peccata, sub conditione quae nusquam ponenda sit futura, non ita versatur, ut Deus in praedestinationis et reprobationis negotio rationem eorum aliquam habeat [457].

C. En San Agustin se hallan los elementos esenciales de la ciencia media

El defensor de Molina, Bastida [458] para mostrar que la ciencia media es conforme a la doctrina de S. Agustín, quiso probar que, según el Santo Doctor, Dios conoce los futuribles, los conoce con certeza, los conoce sin decretos predeterminantes. Luego, —concluirá Bastida,— los conoce con la ciencia media. Algunos de los textos citados por Bastida fueron ya examinados, cuando estudiamos los textos citados por Lemos, porque así lo exigía el desarrollo de la discusión; ahora veremos los restantes.

---

456 Natalis Alexander O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 5 (Saec. V) c. 3, a. 8 (Venetiis, N. Pezzana 1776) p. 53 a.
457 *O. c.* p. 53 b.
458 Meyer t. 1, l. 5, c. 43, p. 490 a.

Para probar que, según la doctrina agustiniana, Dios conoce los futuribles, Bastida [459] citó un pasaje del capítulo octavo del *De correptione et gratia*, donde S. Agustín dice que pertenece a los secretos inescrutables de la providencia divina, la razón por la cual Dios no da a algunos justos la perseverancia, enviándoles para ello la muerte, antes que caigan en pecado:

De his enim disserimus, qui perseverantiam bonitatis non habent, sed ex bono in malum deficiente bona voluntate moriuntur. Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur [460].

Bastida deduce, con razón, de este texto que, según S. Agustín, Dios conoció la perversión de éstos, cuando todavía con una muerte oportuna, podía impedir sus pecados. Así pues, la conocía antes del decreto divino de conservarles la vida, es decir, en aquel *signum rationis,* en que tales pecados todavía no se podían decir futuros, sino futuribles.

A este texto contestó Lemos [461] que aquí no se trata de futuribles, sino de futuros, ya que Dios previó que aquel prescito había de morir en pecado, y no quiso quitarle la vida, mientras estaba en gracia. No parece sin embargo acertada tal respuesta. S. Agustín, en efecto, se pregunta, por qué Dios quiso esto, considerándolo el suceso anteriormente al decreto divino que lo determinó. Así pues, S. Agustín considera el suceso, cuando todavía no era futuro, sino futurible.

Para probar que este conocimiento divino de los futuribles no es conjetural sino cierto, Bastida [462] citó un pasaje del capítulo nono del *De dono perseverantiae,* donde S. Agustín dice que es certísimo, por haberlo Dios afirmado, que los de Tiro y Sidón, si hubiesen visto los milagros de Jesús, hubieran hecho penitencia:

---

459 *O. c.* p. 493 b.
460 *De correptione et gratia,* c. 8, n. 19: ML 44, 927.
461 *Acta* p. 2, d. 33, c. 872.
462 Meyer t. 1, l. 5, c. 45, p. 497, b.

Sed numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent? Cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum [463].

Bastida [464] deduce justamente de este texto que también el conocimiento divino de los futuribles que nunca se han de realizar, como la penitencia de los habitantes de Tiro y Sidón, es certísimo. Lemos en cambio afirma [465] que en este texto S. Agustín sostiene que Dios decretó predeterminar físicamente a los habitantes de Tiro y Sidón a la conversión, en el caso de que hubiesen visto los milagros de Cristo, y que, sólo después de semejante decreto Dios tuvo el conocimiento cierto del suceso; pero esta afirmación de Lemos no tiene ningún fundamento en el citado texto.

Con el mismo fin de mostrar que el conocimiento divino de los futuribles es cierto, Bastida [466] cita una frase de S. Agustín en que el Santo Doctor declara que el *forsitan* en boca de Dios no indica duda, sino reproche [467].

Para probar que el conocimiento divino de los futuribles no se basa sobre decretos predeterminantes, Bastida [468] citó un trozo del capítulo cuarto del libro tercero del *De libero arbitrio*, en que S. Agustín dice que Dios conoce todas las cosas de las que es autor, pero no es el autor de todas las cosas que conoce:

Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti: ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est [469].

Es verdaderamente difícil conciliar estas palabras del Santo

463 *De dono perseverantiae* c. 9, n. 23: ML 45, 1006.
464 Meyer t. 1, l. 5, c. 45, p. 498 a.
465 *Acta* p. 2, d. 34, c. 887.
466 Meyer l. c. p. 500 a.
467 He aquí las palabras de S. Agustín, que aduce Bastida: "Ille qui omnia scit, quando dicit *forsitan*, non dubitat, sed increpat... dubitationis verbum est quando dicitur ab homine, ideo dubitante quia nesciente: cum vero dicitur a Deo verbum dubitationis, cum Deum nihil utique lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas non opinatur divinitas." *In Ioannis Evangelium* tr. 37, n. 3: ML 35, 1671.
468 Meyer t. 1, l. 5, c. 47, p. 510 a.
469 *De libero arbitrio* l. 3, c. 4, n. 11: ML 32, 1276.

Doctor con la afirmación de Lemos de que los actos libres de las criaturas, no sólo los futuros sino aun los puramente futuribles, únicamente pueden ser conocidos de Dios después de decretos predeterminantes.

Con el mismo fin de excluir que la presciencia divina se base según S. Agustín en decretos predeterminantes, Bastida [470] cita todavía un texto en que el Santo Doctor, después de haber dicho otra vez que si los habitantes de Tiro y Sidón hubiesen visto los milagros del Señor se hubieran convertido, concluye afirmando que algunos llegarían a la fe, si viesen milagros u oyesen palabras adecuadas a ellos, pero que si no son predestinados, no llegan a ellos estos medios de salvación:

> Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant: et tamen si Dei altiore iudicio, a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent [471].

Este texto, como todos los que colocan la eficacia de la gracia en la vocación congrua, de que hablaremos después, explica el efecto de la predestinación no con la predeterminación física, sino con la elección de aquellas gracias de que Dios prevé el resultado, aun antes de decretar su colación, es decir, con una presciencia que, no basándose en decretos predeterminantes, se encuentra muy próxima a la ciencia media.

Hemos terminado de examinar los textos agustinianos citados en pro y en contra de la ciencia media en las disputas *de auxiliis*. De estos textos resulta evidente que S. Agustín admitía en Dios la presciencia de los futuribles, incluso de aquéllos que no se realizarán jamás. Por otra parte, como resulta de algunos textos ya examinados y hemos de ver en nuestro trabajo sobre el particular S. Agustín es poco favorable a la predeterminación física.

Podemos pues concluir que los dos elementos esenciales de

---

470 Meyer l. c. p. 511 a.

471 *De dono perseverantiae* c. 14, n. 35: ML 45, 1014.

la ciencia media, a saber, presciencia cierta de los futuribles y exclusión de los decretos predeterminantes, son conformes a la doctrina agustiniana.

Muchos de los molinistas ven en S. Agustín un defensor de la ciencia media; así lo piensa, por ejemplo, Frins [472]. Otros, como Portalié, [473] opinan que la doctrina de S. Agustín sobre la presciencia divina de los futuribles se distingue de la de Molina en cuanto el Santo Doctor afirma simplemente el hecho de la presciencia cierta anterior a los decretos divinos, mientras que Molina procura además explicar el modo; otros, como Lange [474], opinan que la presciencia divina de que habla S. Agustín no es la ciencia media, ni tampoco una presciencia que se base sobre decretos predeterminantes, sino más bien una ciencia *simplicis intelligentiae,* que se basa sobre la *delectatio victrix*, análogamente a lo que dicen los teólogos de la escuela agustiniana: a saber, Dios, aun antes de decretar el dar una gracia determinada, conocería *ex ipso actu primo*, que dando a aquel individuo la *delectatio victrix,* ésta sería infaliblemente eficaz [475].

Opinamos que la explicación de Lange no es totalmente satisfactoria respecto a aquellos textos en que S. Agustín declara que Dios a veces concede la perseverancia mandando la muerte, cuando prevé una inminente caída en pecado. Decir como Jacquin, [476] que la presciencia de que habla S. Agustín no tiene nada de común con la ciencia media, porque la presciencia agustiniana halla su objeto más bien en Dios que en el hombre, no resuelve la cuestión. Por otra parte, nos parece demasiado poco concluir con Pelluzza [477] que no se sabe si la presciencia de que habla S. Agustín sea anterior o posterior a los decretos de la divina voluntad, por la razón de que algunos textos, como hemos indicado, la presentan como anterior.

---

472 *Concours divin*: DTC 3/1, 790.
473 *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2390.
474 *De gratia* s. 5, a. 2, n. 623ss (Friburgi Br. 1929) p. 495ss.
475 Entre los más recientes teólogos de la escuela agustiniana que sostienen que San Agustín enseñó la doctrina de la *delectatio victrix* se puede ver MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París 1931) p. 386ss.
476 *La prédestination d'après S. Augustin*: MiscAug 2 (Roma 1931) p 865 nota.
477 *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino*: RivFilNeosc 23 (1931) Suplem.

2. La predestinación [478]

Sumario: A. Las doctrinas opuestas: a. *La doctrina de Molina.*—b. *La doctrina de Lemos.*—B. San Agustín no es contrario a la verdadera doctrina de Molina: a. *El orden de la intención y el orden de la ejecución.*—b. *La elección "secundum propositum".*—c. *La acusación contra San Agustín de fatalismo.*—C. No aparece clara la conformidad positiva de Molina con San Agustín, en la predestinación: a. *Predestinación y ciencia media.*—b. *Predestinación y vocación congrua.*

A. Las doctrinas opuestas

a. *La doctrina de Molina*

Molina interpreta las palabras *Qui [Deus] omnes homines vult salvos fieri* [479] en el sentido de que se debe admitir un verdadero acto de la divina voluntad con el cual Dios, antecedentemente a la previsión de la muerte en pecado original o actual de los réprobos, quiere la salvación de todos los hombres, a condición de que su libre voluntad o el pecado original no la impidan [480].

De esto dedujo su acusador [481] que Molina había caído en el error semipelagiano de admitir primeramente que Dios quiere que todos se salven de la misma manera y en segundo lugar que da a todos en igual medida los auxilios de la gracia, de modo que la salvación dependa únicamente del hombre y de negar finalmente la predestinación de algunos con preferencia a otros. Lemos añade que para Molina la predestinación no es el efecto de un decreto divino, libre, absoluto y gratuito [482], sino que es debida al mérito de actos que no son don de Dios, sino que dependen únicamente de la libre voluntad del hombre [483], actos que Dios conoce con anticipación por la ciencia media [484]. En conclusión

478 Se trató de este punto en las Congregaciones de 5 de Mayo de 1603 y 4 de Enero de 1605, a saber la 17.ª y 30.ª, según Lemos y Meyer, y la 27.ª y 65.ª, según Serry. Cf. Lemos, *Acta* p. 2, d. 17. 36, c. 477. 927; Meyer, t. 1, l. 5, c. 21, 49, p. 400 b. 513 b; Serry, l. 3, c. 22. 41 (*Opera omnia* t. 1, c. 415. 477).

479 *I Tim* 2, 4.

480 *Concordia* q. 19, a. 6, d. 1, p. 384.

481 *Acta* p. 2, d. 17, c. 486-489.

482 *L. c.* c. 483s. 490-494.

483 *L. c.* c. 495s.

484 *Panoplia* t. 2, tr. 3, c. 10, n. 129-132, p. 174s.

Molina, según su acusador, establece como causa de la predestinación el buen uso que el hombre con sus propias solas fuerzas hace del libre albedrío [485].

Notemos que en toda esta acusación la palabra *predestinación* indica siempre la predestinación no a la gloria *praecise sumpta,* sino la predestinación *total* que comprende todos los beneficios divinos, desde la primera gracia preveniente hasta la gloria.

Sería demasiado largo oponer a este sombrío cuadro toda la genuína doctrina de Molina sobre la predestinación. Nos limitaremos a señalar los puntos que muestran la falsedad de las acusaciones lanzadas contra él.

Es cierto que Molina afirma que la ciencia media es previa a la predestinación, así como es también cierto que Molina no sólo defiende la voluntad salvífica universal, sino también la distribución a todos los adultos, sin excepción, de la gracia suficiente para salvarse [486].

Molina además niega que la elección de los escogidos preceda al decreto divino de conferirles aquellas gracias mediante las cuales obtendrán la bienaventuranza, pero al mismo tiempo sostiene que la predestinación es la voluntad divina de conferir a algunos con preferencia a otros los medios previstos eficaces y por este medio la vida eterna. Molina niega por tanto que Dios quiera de un modo absoluto salvar a un determinado individuo, aun antes de haber previsto su muerte en gracia, de tal manera que esta voluntad absoluta sea la razón por la cual Dios escoja para aquel individuo las gracias previstas eficaces [487].

Pero aquí acaba cuanto hay de verdad en las acusaciones levantadas por Lemos contra la doctrina de Molina sobre la predestinación.

Molina en efecto rechaza enérgicamente la afirmación de que los auxilios de la gracia se den a todos en la misma medida [488], así como también niega que la razón de la predestinación sea el buen uso de la gracia, previsto mediante la ciencia media [489]. Es además pura y simplemente calumniosa la afirmación de que Molina

485 *O. c.* t. 2, tr. 3, c. 14. 17, n. 196. 321, p. 188. 194.
486 *Concordia* q. 23, a. 4s, d. 1, m. 8. 4, p. 482. 450s.
487 *O. c.* q. 23, a. 4s, d. 1, Append. m. 8, p. 491s.
488 *O. c.* q. 23, a. 4s, d. 1, m. 4, p. 450s.
489 *L. c.*

ponga en actos puramente naturales la razón de la predestinación. Molina niega rotundamente que la presciencia absoluta preceda en Dios a la predestinación [490], y concibe la predestinación como la elección de aquel complejo de gracias, mediante las cuales Dios prevé con la ciencia media la salvación del predestinado. En cuanto a la explicación de la gratuidad de la predestinación, Molina dice que la elección para un determinado individuo de aquellas gracias con las cuales Dios prevé que se salvará, con preferencia a aquellas otras, con las cuales Dios preveía que se había de condenar, depende únicamente del beneplácito divino [491].

b. *La doctrina de Lemos*

A la doctrina que Lemos atribuye a Molina, aquél opone la suya propia enteramente contraria. Dios, —afirma Lemos,— no tiene una verdadera voluntad de que todos se salven, sino sólo una simple veleidad [492]. Por consiguiente no concede a todos las gracias suficientes [493].

Puesto que la volición del fin debe preceder a la elección de los medios, el acto con el que Dios quiere dar a determinados individuos la vida eterna, precede en Dios a cualquier género de presciencia, tanto absoluta como condicionada, de sus actos libres. Semejantemente el acto con el que Dios quiere excluir de la vida eterna a determinados individuos adultos, precede a cualquier presciencia, tanto absoluta como condicionada, de sus culpas [494]. Esta exclusión del cielo, antecedente a la previsión de las culpas, no es algo meramente negativo, sino un acto positivo de la voluntad divina, acto que precede a la voluntad de permitir los pecados del réprobo [495].

Después de esta elección de los escogidos para la vida eterna y de los réprobos para la muerte eterna, viene la elección de los medios, o sea, de las gracias para los escogidos y de la permisión de los pecados para los réprobos [496].

---

490 *O. c.* q. 23, a. 4s, d. 1, m. 8, p. 481.
491 *O. c.*, q. 23, a. 4s, d. 1, m. 11, p. 508s.
492 *Panoplia* t. 2, tr. 3, c. 13, n. 127, p. 97; tr. 4, c. 22, n. 331, p. 311.
493 *O. c.* t. 2, tr. 3, c. 8, n. 105, p. 179.
494 *O. c.* t. 2, tr. 4, c. 3, p. 260s.
495 *L. c.* p. 261.
496 *L. c.*

Este decreto divino que escoge los medios, mediante los cuales los escogidos deberán llegar a la vida eterna y los réprobos a la eterna perdición, es el que propiamente se llama predestinación o reprobación [497]. Sólo después de él Dios conoce los actos libres de las criaturas. Por tanto así como es pelagiano decir que los méritos previstos por Dios sean la causa de la predestinación, así lo es también afirmar que los pecados actuales previstos por Dios sean la causa de la reprobación [498].

Lemos añade que sería causa suficiente de la reprobación la manifestación de la justicia divina [499], pero que de hecho la causa de la reprobación en el orden presente es el pecado original [500].

Como se ve la doctrina de Lemos es del todo opuesta a la de Molina, el cual si bien niega que la presciencia de los méritos sea la causa de la predestinación, en cambio afirma que la presciencia de los pecados actuales es la causa de la reprobación [501]. Molina excluye además que la reprobación anteceda a la voluntad divina de permitir las culpas del réprobo [502], y rechaza finalmente la afirmación de que la razón suficiente de la reprobación de los adultos pueda ser la manifestación de la justicia divina [503] o el pecado original [504].

B. San Agustin no es contrario a la verdadera doctrina de Molina

Como hemos visto dos son los puntos en los cuales la doctrina de Molina sobre la predestinación se presta a ser atacada: la ciencia media anterior a la predestinación y la negación de que la elección de los escogidos anteceda a la elección de las gracias con las cuales alcanzarán la salvación. Lemos dirigió precisamente su ataque contra estos dos puntos, intentando demostrar que según S. Agustín, la elección de los escogidos, en el orden de la intención, precede a la elección de las gracias que los salvarán

497 *O. c.* t. 2, tr. 3, c. 1, n. 1, p. 154; tr. 4, c. 3, n. 28, p. 260.
498 *O. c.* t. 2, tr. 4, c. 6, n. 79-82, p. 269.
499 *O. c.* t. 2, tr. 4, c. 9, p. 273.
500 *O. c.* t. 2, tr. 4, c. 11-14.
501 *Concordia* q. 23, a. 48, d. 1, m. 8, p. 492.
502 *L. c.*
503 *O. c.* q. 23, a. 3, p. 437s.
504 *O. c.* q. 23, a. 48, d. 1, m. 8, p. 479s.

y que el mismo Santo Doctor no admite, antes de la predestinación, ninguna presciencia ni siquiera condicionada de los actos libres de las criaturas, es decir, no admite la ciencia media [505].

a. *El orden de la intención y el orden de la ejecución*

En el *Tratado sexagésimo octavo in Ioannem* S. Agustín, según Lemos [506] enseña que la elección para la gloria es doble. La primera elección pertenece al orden de la intención, es gratuíta, precede a cualquier presciencia de los actos libres de las criaturas, es más, precede a la predestinación propiamente dicha, es decir, al decreto con el cual Dios establece las gracias y los otros medios para la salvación de los escogidos. La segunda elección pertenece al orden de la ejecución y es precedida por la presciencia de los méritos, de los cuales es premio. Lemos no determina más explícitamente a qué palabras de S. Agustín se refiere, ni tampoco cita otros pasajes del Santo Doctor a este respecto.

No hemos encontrado en el *Tratado sexagésimo octavo in Ioannem* mención de dos elecciones a la gloria, una gratuíta y la otra posterior a la presciencia de los méritos, ni tampoco de dos órdenes, uno de la intención y el otro de la ejecución, que procedan en sentido inverso. Allí encontramos simplemente una distinción entre el plan divino eterno y su ejecución en el tiempo, distinción análoga a la que se suele hacer en las obras de las criaturas entre el proyecto y la ejecución. En efecto en el *Tratado sexagésimo octavo* el Santo Doctor comentando las palabras del Divino Maestro *In domo Patris mei mansiones multae sunt; si quominus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum* [507], dice: ¿cómo es que afirma Jesús que en el cielo hay tantas moradas, ya preparadas, y después dice que va a prepararlas? ¿Acaso se puede preparar lo que ya está preparado? Están ya preparadas, —responde el Santo,— según los designios divinos; pero este designio no se ha ejecutado todavía y precisamente Jesús va a ejecutarlo. Análogamente leemos en el Evangelio que un día Jesús eligió a sus apóstoles, que sin embargo estaban ya

505 *Acta* p. 2, d. 36. 33, c. 949. 852ss.
506 *O. c.* p. 2, d. 36, c. 949.
507 *Io* 14, 2.

elegidos desde antes de la creación del mundo. Les había elegido en la eternidad, predestinándolos, los eligió en el tiempo, llamándolos. He aquí las palabras del Santo Doctor:

Sicut discipulos quando elegerit, satis indicat Evangelium; tunc utique quando eos vocavit [*Lc 6,13*]: et tamen ait Apostolus, *Elegit nos ante mundi constitutionem* [*Eph 1,4*]: praedestinando utique, non vocando *Quos autem praedestinavit illos et vocavit* [*Rom 8,30*]: elegit praedestinando ante mundi constitutionem, elegit vocando ante mundi consummationem. Sic et mansiones praeparavit et praeparat; nec alias, sed quas praeparavit, has praeparat, qui fecit quae futura sunt: quas praeparavit praedestinando, praeparat operando [508].

b. *La elección "secundum propositum."*

Dice Lemos que la predestinación de Molina es cierta *secundum propositum hominis, non secundum propositum Dei* [509], puesto que incluye la siguiente condición, a saber, si el hombre con su innata libertad querrá servirse bien de las ayudas de la gracia, con lo que la predestinación permanece en suspenso hasta que Dios no conozca, con su presciencia, si el hombre consentirá o no a la gracia; además la predestinación misma viene a depender de algo puramente natural, a saber, de la libre voluntad del hombre en consentir o no a la misma gracia.

Contra una tal concepción Lemos cita en general [510], sin más determinación el capítulo décimo del libro segundo del *Contra duas epistolas pelagianorum*, el capítulo séptimo del *De correptione et gratia* y el capítulo dieciocho del *De praedestinatione sanctorum*.

Ya hemos visto cómo Molina defiende la gratuidad de la predestinación, probando que el consentimiento previsto a la gracia no puede ser la razón de la predestinación. Puesto que para Molina la predestinación consiste en la colación de aquellas gracias que Dios prevé conducirán al escogido a la salvación, está claro que para la certeza de la predestinación hace falta que Dios, in-

508 *In Ioannis Evangelium* t. 68, n. 1: ML 35, 1814.
509 *Acta* p. 2, d. 36, c. 933ss.
510 *L. c.* c. 936.

cluso antes de decretar la colación de determinadas gracias, conozca con la ciencia media el resultado que eventualmente tendrían, si fuesen conferidas. Después de la predestinación Dios conoce el resultado de aquellas gracias, no ya como futurible, sino como futuro, y no con la ciencia media, sino con la ciencia de visión. Veámos si en las obras citadas S. Agustín excluye la presciencia condicionada o ciencia media antes de la predestinación.

En el capítulo décimo del libro segundo *Contra duas epistolas pelagianorum* [511] se demuestra contra el error de que la buena voluntad del hombre debe preceder a la gracia, que por el contrario la buena voluntad se le inspira al hombre por la gracia precedente. Se explica después que las palabras *Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt* [512] no se deben entender de un buen propósito del hombre que merezca la gracia, sino del propósito divino que distingue a los pocos escogidos de los muchos llamados, puesto que solamente los escogidos son llamados según el propósito divino. Pero lo cierto es que S. Agustín no dice ni una palabra para explicar cómo se deba entender este propósito divino y sus relaciones con la presciencia divina y la libertad humana; por lo tanto no toca ninguno de los puntos discutidos.

En el capítulo séptimo del *De correptione et gratia* se enseña que, si bien sin la gracia el pecador no puede corregirse, no tiene sin embargo derecho a lamentarse, si no solamente se le corrige sino que aun se le castiga. Análogamente tampoco tendrán derecho a lamentarse de su condenación, ni los cristianos muertos en pecado por no haber recibido el don de la perseverancia final, ni aquellos infieles a quienes no ha llegado la predicación del Evangelio, ni los niños muertos sin bautismo. Todos estos pertenecen a la masa que por el pecado de Adán está condenada y de la cual no podemos ser separados por nuestros propios méritos, sino únicamente por don gratuíto de la gracia de Cristo. Los escogidos desde toda la eternidad en Cristo reciben esta gracia y no la pierden, o si la pierden, la recobran antes de morir, puesto

---

511 ML 44, 586.
512 *Rom* 8, 28.

que ninguno de los escogidos puede perecer; los no escogidos no reciben tal gracia, o, si la reciben, la pierden antes de morir. Todos los escogidos son llamados, pero no todos los llamados son escogidos; escogidos son solamente los llamados *secundum propositum*. De esta elección *secundum propositum* dice el Santo Doctor que es gratuíta e infalible e indica de paso que se hace *secundum propositum* de Dios y no del hombre, sin más explicación. Pero mientras que para Lemos predestinación *secundum propositum* debería equivaler en la doctrina de S. Agustín a predestinación anterior a cualquiera presciencia, vemos por el contrario en este pasaje que la predestinación va siempre unida con la presciencia, de tal manera que la certeza infalible de la predestinación parece incluir la misma presciencia, como enseña Molina. En efecto S. Agustín dice que ninguno de los escogidos puede perecer, porque Dios no se engaña, lo que equivaldría a decir que ningún escogido perece, porque la presciencia divina no falla, y añade más claramente, que Dios distingue los no escogidos, desde antes que caigan, porque conoce precedentemente su caída. He aquí las palabras del Santo Doctor:

Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus [513].

Después hablando de los réprobos que por algún tiempo viven bien dice:

Non enim sunt a massa illa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti; et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi: sed in eis vocati, de quibus dictum est, *Multi vocati;* non in eis de quibus dictum est, *pauci vero electi.* Et tamen quis neget eos electos, cum credunt, et baptizantur, et secundum Deum vivunt? Plane dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint, non ab illo qui eos novit non habere perseverantiam quae ad beatam vitam perducit electos, scitque illos ita stare, ut praescierit esse casuros [514].

513 *De correptione et gratia* c. 7, n. 14: ML 44, 924.
514 *O. c.* c. 7, n. 16: ML 44, 925.

En el capítulo dieciocho del *De praedestinatione sanctorum* se refuta la herejía de Pelagio, a saber que la predestinación se hace en atención a la presciencia de la méritos puramente naturales, oponiéndosele la afirmación de que no puede haber en nosotros buena voluntad salutífera si no es prevenida por la gracia. San Agustín refiere ante todo las palabras de Pelagio:

"Praesciebat ergo", ait Pelagianus, "qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium: et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, elegit. Elegit ergo", inquit, "antequam essent, praedestinans filios, quos futuros sanctos immaculatosque praescivit: utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevidit". [515]

S. Agustín opone:

In hoc mysterio voluntatis suae posuit divitias gratiae suae, secundum bonam voluntatem suam, non secundum nostram: quae bona esse non posset, nisi ipse secundum bonam voluntatem suam, ut bona fieret, subvenire. [516]

S. Agustín concluye que Dios no predestina a aquéllos que prevé serán santos con solas sus fuerzas, sino que predestina a aquéllos que, por efecto de su gracia, se harán santos:

Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum; non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus [517].

También Molina, —afirma Lemos.— [518] hace depender la predestinación de algo puramente natural, esto es, de la voluntad creada que corresponde a la gracia. Por nuestra parte en cambio creemos difícil pueda explicarse católicamente la predestinación, sin incluir en ella la voluntad creada que corresponde a la gracia, sea cual sea la naturaleza de tal correspondencia. Por otra parte Molina declara expresamente y lo prueba abundantemente que

515 *De praedestinatione sanctorum* c. 18, n. 36: ML 44, 987.
516 *L. c.*
517 *O. c.* c. 18, n. 37: ML 44, 987s.
518 *Acta* p. 2, d. 36, c. 937s.

la correspondencia a la gracia prevista por Dios no puede ser la razón de la predestinación [519].

c. *La acusación contra San Agustín de fatalismo.*

San Agustín en el capítulo quinto del libro segundo del *Contra duas epistolas pelagianorum* y en los capítulos segundo al quinto del *De correptione et gratia* afirma, según Lemos [520], que pelagianos y semipelagianos juzgaban fatalismo admitir que la predestinación preceda a la presciencia. Que S. Agustín haya sido acusado por sus adversarios de fatalismo, está fuera de duda, mas que lo haya sido precisamente por haber negado que la ciencia media preceda a la predestinación no consta, al menos por las obras que aquí cita Lemos tan vagamente sin ulterior determinación.

En el capítulo quinto del libro segundo *Contra duas epistolas pelagianorum* no trata propiamente el Santo Doctor la cuestión de si la predestinación sigue o no a la presciencia, sino que afirma simplemente que los pelagianos lo acusaban de fatalismo, porque establecía la gratuidad de la gracia y juntamente reafirma y defiende el Santo tal gratuidad:

Ex his eorum verbis intellexi, ob hoc illos vel putare vel putari velle, fatum nos asserere sub nomine gratiae, quia gratiam Dei non secundum merita nostra dicimus dari, sed secundum ipsius misericordissimam voluntatem, qui dixit, *Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero* [521].

En los capítulos segundo al quinto del *De correptione et gratia* [522], combate S. Agustín el fatalismo de aquéllos que no querían ser castigados por sus faltas bajo el pretexto de que el obrar bien no está en nuestro poder, sino que depende únicamente de la gracia divina: pero ni siquiera hemos logrado ver indicada la cuestión de las relaciones entre presciencia y predestinación.

519 *Concordia* q. 23, a. 4s, d. 1, m. 4, p. 450.
520 *Acta* p. 2, d. 17, c. 486.
521 *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 2, c. 5, n. 10: ML 44, 577.
522 ML 44, 917-920.

Los jesuítas habían dicho entre otras cosas, que no veían cómo se pudiesen conciliar la libertad de la criatura con una elección de los escogidos hecha antes de toda presciencia de sus actos libres. Lemos responde [523] que, según S. Agustín ésta es obra de la omnipotencia divina y cita las palabras siguientes:

Hoc nisi credamus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus [524].

Mas si se leen las líneas precedentes de este brevísimo capítulo se ve que la manifestación de la omnipotencia de la que aquí se habla no es la que querría hacer creer Lemos, sino más bien la que consiste en que Dios saca bienes aun de los males morales del mundo.

He aquí las palabras que Lemos ha omitido y que dan el verdadero sentido al pasaje anteriormente citado:

Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit; et profecto bonum est omne quod iustum est. Quamvis ergo ea quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono: cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere [525].

Inmediatamente después de estas palabras vienen las que cita Lemos, y con las cuales concluye este brevísimo capítulo.

Como confirmación del texto precedente y para el mismo fin Lemos cita también [526] las siguientes palabras de la *Epistola doscientas diecisiete ad Vitalem*:

523 *Acta* p. 2, d. 17, c. 502.
524 *Enchiridion* c. 96: ML 40, 276.
525 *L. c.*
526 *Acta* p. 2, d. 17, c. 503.

...eosque ad seipsum omnipotentissima facilitate convertit, ac volentes ex nolentibus fecit? [527]

Mas también aquí si se lee el período entero, se ve que S. Agustín no habla de una predestinación que preceda a la presciencia, sino que simplemente afirma que la gracia no se da como premio de los actos buenos puramente naturales, puesto que con ella Dios convierte también a los incrédulos:

Quomodo Deus exspectat voluntates hominum, ut praeveniant eum quibus det gratiam; cum gratias ei non immerito agamus de iis quibus non ei credentibus, et eius doctrinam voluntate impia persequentibus, misericordiam praerogavit, eosque ad seipsum omnipotentissima facilitate convertit, ac volentes ex nolentibus fecit? [528]

Con los textos que hemos examinado Lemos quería llegar por diversos caminos a demostrar dos cosas: primero que, según S. Agustín, la elección divina de los escogidos precede a la elección de las gracias, por las cuales Dios los habrá de conducir a la salvación; y segundo, siempre según el Santo Doctor, que la predestinación tomada en toda su complejidad, de modo que comprenda no sólo la elección de los escogidos, sino también la determinación de las gracias, precede a cualquier presciencia, aun sólo condicionada, de los actos libres de las criaturas.

Ninguno de los dos puntos llegó a demostrarlo Lemos, puesto que los textos citados, aunque defienden la necesidad y la gratuidad de la predestinación, no sólo no dicen que la elección de los escogidos anteceda a la de las gracias sino que más bien parecen admitir que la presciencia condicionada o ciencia media precede a la predestinación.

Finalmente que la doctrina de Molina no sea la que S. Agustín combate como herética, queda atestiguado además por el célebre historiador dominico Natal Alejandro, adversario por otra parte de la doctrina molinista [529].

527 *Epistola ducentesima decima septima* (*Ad Vitalem*) c. 6, n. 24: ML 33, 987
528 *L. c.*
529 *Historia Ecclesiastica* t. 5 (Saec. V) c. 3, a. 8 (Venetiis, N. Pezzana, 1776) p. 53. Véanse más arriba los textos citados en las notas 456 y 457.

C. No aparece clara la conformidad positiva de Molina con San Agustín en la predestinación

a. *Predestinación y ciencia media*

Arrúbal y Bastida, defensores de Molina, dejando a un lado la cuestión de si para S. Agustín la elección de los escogidos antecede o no a la elección de las gracias, quisieron únicamente probar que también el Santo Doctor admite en Dios, antes del decreto de la predestinación, considerado de modo que comprenda también la elección de los escogidos, la presciencia condicionada, es decir, la ciencia media.

Naturalmente Lemos da a los textos citados por Arrúbal y Bastida, una interpretación contraria, que deberemos tener presente.

Arrúbal [530], después de haber dicho de antemano que S. Agustín rechaza la predestinación basada en la presciencia de actos libres puramente naturales, pero que al mismo tiempo afirma que la misma incluye la presciencia de los actos libres hechos por don de Dios, bajo el influjo de la gracia (de los cuales por tanto Dios es el autor principal), cita estas palabras del capítulo décimo del *De praedestinatione sanctorum*:

> ...praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus [531].

De estas palabras, dice Arrúbal, resulta que S. Agustín junta indisolublemente entre sí la predestinación y la presciencia: pero no se ve si tal presciencia precede o sigue a la predestinación [532]. Lemos por el contrario [533] afirma que la presciencia allí está puesta evidentemente sólo después de la predestinación. Bastida [534] por su parte deduce del mismo texto que también S.

530 Meyer, t. 1, l. 5, c. 21, p. 402 b.
531 *De praedestinatione sanctorum* c. 10, n. 19: ML 44, 975.
532 Meyer, l. c. p. 402 b s.
533 *Acta* p. 2, d. 17, c. 500s.
534 Meyer t. 1, l. 5, c. 49, p. 518 a b.

Agustín admite que la presciencia precede a la predestinación, sin que con esto el decreto de la predestinación deje de ser absoluto y gratuito.

Examinando el capítulo íntegro de S. Agustín vemos que el fin del S. Doctor es demostrar que la salvación no se obtiene por el mérito de obras puramente naturales, sino por efecto de la gracia y predestinación divina; la gracia precede y causa no solamente las buenas obras, sino también la misma fe. El Santo define además las relaciones entre la gracia y la predestinación, diciendo que la predestinación es la preparación de la gracia, y la gracia el efecto de la predestinación:

Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio [535].

Y un poco más abajo:

Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est ut dixi, praeparatio: gratia vero est ipsius praedestinationis effectus [536].

Viniendo después a hablar de las relaciones entre la predestinación y la presciencia dice el Santo que la presciencia tiene un ámbito más amplio, pues se extiende también a los pecados, mientras que la predestinación comprende sólo las obras de Dios, y por consiguiente que no puede haber predestinación sin presciencia, mientras que al contrario puede haber presciencia sin predestinación.

Este es claramente el sentido de las palabras citadas por Arrúbal, en su contexto:

Quod itaque ait Apostolus, *Non ex operibus, ne forte quis extollatur: ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Iesu in operibus bonis;* gratia est: quod autem sequitur, *quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus* [*Eph 2, 9s.*]; praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; unde dictum est,

---

535 *De praedestinatione sanctorum* c. 10, n. 19: ML 44, 974.
536 *L. c.*: ML 44, 975.

Fecit quae futura sunt [*Is 45:* LXX]. Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata... [537]

Nos parece evidente que de estas palabras Lemos concluye sin razón que la presciencia es solamente posterior a la predestinación. En efecto, si nuestro Santo dice que no puede haber predestinación sin presciencia, tampoco podrá haber predestinación antes de la presciencia, y al contrario, puesto que dice que puede haber presciencia sin predestinación, podrá también haber presciencia antes de la predestinación.

Del capítulo catorce del *De dono perseverantiae* se llevó a las disputas un argumento no despreciable en favor de Molina.

En este capítulo S. Agustín empieza por afirmar que la negación de la predestinación equivale a negar que Dios conoce a aquéllos a quienes concederá la fe y demás dones sobrenaturales:

An quisquam dicere audebit, Deum non praescisse quibus esset daturus ut crederent, aut quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam [*Io 18, 9*]? Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit. Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur [538].

De estas palabras concluye Arrúbal que el buen uso de nuestro libre albedrío, buen uso que proviene de la gracia, lo incluye S. Agustín entre los beneficios de Dios, cuya presciencia forma parte de la predestinación [539].

Que la presciencia forme parte para S. Agustín de la predestinación está fuera de toda duda. Lemos en cambio sostiene [540] que en este texto se dice que tal presciencia es posterior a la elección divina de los escogidos. Bastida por el contrario [541] afirma que es anterior. Creemos que la solución de esta cuestión depende del significado que S. Agustín da a la frase *praeparatio beneficiorum Dei* y que no se puede encontrar en este texto.

537 *L. c.*: ML 44, 974s.
538 *De dono perseverantiae* c. 14, n. 35: ML 45, 1014.
539 MEYER t. 1, l. 5, c. 21, p. 403 a.
540 *Acta* p. 2, d. 17, c. 500s.
541 MEYER t. 1, l. 5, c. 49, p. 518 a b.

En el contexto que inmediatamente sigue, parece que S. Agustín entiende esta preparación como la entiende Molina, esto es, como una elección de aquella gracia a la cual Dios prevé con su ciencia media que los escogidos corresponderán, en vez de aquélla a la cual no prestarían tal correspondencia.

En efecto S. Agustín prosigue diciendo que los no escogidos quedan en la *massa damnata*, en la cual quedaron los habitantes de Tiro y Sidón, los cuales habrían creído si hubieran visto los milagros de Cristo: pero por no ser predestinados no les fué dado verlos. De esto se deduce, continúa el Santo Doctor, que algunos con determinadas gracias se convertirían, pero, si no son predestinados, tales gracias no les son concedidas:

Caeteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur? Ubi Tyrii relicti sunt et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent. Sed quoniam ut crederent, non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum. Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant: et tamen si Dei altiore iudicio, a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent [542].

De estas palabras deduce Bastida [543] que según S. Agustín Dios conocía el modo de conducir a la salvación, y por consiguiente también de predestinar, a aquéllos que de hecho no fueron predestinados. Por consiguiente, —prosigue Bastida,— Dios conocía tal modo antes del decreto de predestinación, ya que para ellos tal decreto no se dió. Por tanto, —concluye Bastida,— la ciencia media (de una presciencia semejante a la ciencia media habla en efecto aquí S. Agustín), no quita según el Santo Doctor, su carácter absoluto a la predestinación, aunque la preceda. Creemos que es exacta la deducción de Bastida.

Para confirmar que la presciencia, según S. Agustín, precede al decreto de la predestinación, Arrúbal y Bastida [544] citan también las palabras siguientes:

542 *De dono perseverantiae* c. 14, n. 35: ML 45, 1014.
543 MEYER t. 1, l. 5, c. 49, p. 518 a.
544 *O. c.* t. 1, l. 5, c. 21. 49, p. 403 a. 518 a.

Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit [545].

Y pocas líneas después:

Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare [546].

De aquí dedujeron los defensores de Molina que si la presciencia prepara la predestinación, necesariamente la ha de anteceder.

Contra tal deducción, que nos parece justa, Lemos dice que la ciencia media ha sido condenada por S. Agustín y repite los mismos textos que hemos examinado más arriba al hablar de la ciencia media y sobre los cuales no queremos insistir más [547].

b. *Predestinación y vocación congrua.*

El acusador de Molina había insistido mucho en la afirmación de que S. Agustín combate la ciencia media, además de otras razones, porque, según el Santo Doctor, si se admite la ciencia media, el decreto divino de predestinación no puede ser ya ni gratuíto, ni absoluto, ni libre.

Bastida quiere demostrar que el Obispo de Hipona, aunque afirma enérgicamente que el decreto divino de predestinación es gratuíto, libre y absoluto, admite antes de éste la ciencia media con el nombre de presciencia. Después de haber citado como prueba el capítulo catorce del *De dono perseverantiae* [548], que ya hemos visto, cita la cuestión segunda del libro primero *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, argumentando de la manera siguiente [549]:

S. Agustín afirma que Dios llama a sus escogidos con aquellas gracias que prevé no han de ser rechazadas. Así pues, para nuestro Santo la presciencia de los actos libres con los que el

545 *De dono perseverantiae* c. 17, n. 41: ML 45, 1018.
546 *L. c.*: ML 45, 1019.
547 *Acta* p. 2, d. 17, c. 500s.
548 ML 45, 1014. Véase el texto citado a la nota 538.
549 MEYER t. 1, l. 5, c. 49, p. 518 b.

hombre consiente a la gracia precede a la predestinación, que consiste en el decreto divino de conferir las gracias previstas eficaces y pertenece a la ciencia media.

He aquí las palabras de S. Agustín:

Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei;* quia etiam si multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat [550].

Ya hemos encontrado este texto al tratar de la ciencia media [551]. Ahora nos limitaremos a decir que S. Agustín, como claramente aparece de todo el contexto, aquí no pretende sino conciliar la predestinación divina y la libertad humana.

El Santo Doctor cree encontrar una tal conciliación en la *vocación congrua*. No se detiene el Santo a explicar cuáles sean los constitutivos de esta *vocación congrua*, pero ciertamente indica el principal de ellos, a saber, la presciencia del consentimiento a una determinada gracia, presciencia anterior lógicamente al decreto de conferirla. Es por consiguiente exacto el comentario, que como hemos visto hace de este texto Bastida, el cual prosigue luego diciendo que el Santo Doctor, en la misma cuestión segunda afirma que Dios pudo llamar de una manera eficaz a la fe, también a Esaú, de modo que hubiese seguido tal llamamiento como Jacob, más aun, que pudo llamar a todos los réprobos de forma que de hecho se hubiesen convertido:

Cum ergo alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat; aliumque moveat, alium non moveat; quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi,

550 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 119.
551 Hemos de volver de nuevo sobre el mismo texto en nuestro trabajo sobre la predeterminación física.

quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret in qua Iacob iustificatus est? Quod si tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio; quaeritur utrum de divina poena sit ipsa duritia, cum Deus deserit non sic vocando, quomodo ad fidem moveri potest. Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse? [552].

Aquí, concluye el defensor de Molina, se afirma que Dios conocía que, si Esaú y los réprobos hubieran recibido determinadas gracias, habrían correspondido libremente a ellas y se habrían convertido. Y, puesto que aquí se habla de réprobos, no puede decirse que tal presciencia sea posterior al decreto divino de predestinación, que para ellos no existió. Por consiguiente la ciencia con la que Dios conoce tales actos libres, puramente futuribles, no es la ciencia de visión, sino una presciencia semejante a la ciencia media, y que precede al decreto divino de predestinación o de reprobación. Juzgamos exacta esta interpretación de Bastida.

Hemos terminado el examen de los textos agustinianos citados en las disputas a propósito de la predestinación.

Todavía en nuestros días el debate acerca del verdadero pensamiento de S. Agustín con respecto a la predestinación tiene divididos a los teólogos católicos. Así Jacquin [553] combate la afirmación de Portalié, [554] a saber, que según S. Agustín la presciencia condicionada precede en Dios a la predestinación. D'Alés [555] sostiene que S. Agustín en el último período de su vida prescindió un tanto de la presciencia condicionada, anterior a la predestinación, de la cual había hablado al principio, para hablar solamente de la presciencia absoluta posterior a la predestinación. Por lo que a nosotros respecta mantenemos, apoyados en los textos citados en las disputas, que S. Agustín admitió la presciencia condicionada, anterior al decreto divino, que predestina libre y gratuitamente a algunos con preferencia a otros, sin que ningún texto nos obligue a pensar que al fin de su vida retractase el

552 *O. c.* l. 1, q. 2, n. 14: ML 40, 119.
553 *La prédestination d'après S. Augustin*: MiscAug 2 (Roma 1931) p. 871.
554 *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2404.
555 *Prédestination*: DAFC 4, 205-216.

Santo, al menos explícitamente, cuanto había escrito con respecto a tal presciencia.

También respecto a la afirmación particular de que la elección de los escogidos no precede en Dios a la elección de las gracias, algunos autores como Alticozzi [556], De San [557], Franzelin [558], presentan a S. Agustín como favorable a la doctrina de Molina. Otros, como Faure [559] y Jungmann, [560] lo presentan al menos como no contrario. Portalié [561] sostiene que nos hallamos ante un problema insoluble.

Por lo que a nosotros toca no sabríamos pronunciarnos sobre el verdadero pensamiento de S. Agustín, pero podemos afirmar con certeza que tampoco en esta cuestión ha demostrado Lemos la oposición entre la doctrina de Molina y la de S. Agustín.

Respecto de otros puntos de la doctrina de Molina sobre la predestinación, que Lemos declara pelagianos, como la afirmación de que Dios quiere salvar a todos los hombres y que la causa de la reprobación de los adultos hay que ponerla exclusivamente en los pecados actuales de éstos, no se citaron en las disputas textos de S. Agustín

De la otra afirmación de Molina, relacionada con la precedente, y también combatida por Lemos, a saber, que la gracia suficiente se da a todos, se ha tratado ya más arriba [562].

556 ALTICOZZI, *Summa Augustiniana* p. 6, q. 2, a. 4 (Romae 1761) p. 199.
557 *Tractatus de Deo Uno* p. 4, c. 11, n. 134 (Lovanii 1897) p. 171s.
558 *Tractatus de Deo Uno* s. 5, c. 3, th 63 (Romae 1883) p. 676s.
559 *Enchiridion S. Aurelii Augustini notae in c. 98* (Neapoli 1847) 185. Cf. ML 40, 277s.
560 *Institutiones Patrologiae* p. spec., c. 6, § 168 (Oenipónte 1892) t. 2, p. 1, p. 349.
561 *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2403.
562 Véase más arriba el apartado II.

IV

LA PERSEVERANCIA [563]

A modo de apéndice, añadiremos unas palabras acerca de la perseverancia.

Molina, según Lemos, [564] admite para la perseverancia la necesidad de la gracia habitual y de la gracia suficiente que da el poder de perseverar; pero al mismo tiempo afirma, siempre según Lemos, que la perseverancia de hecho no deriva de un don de Dios, sino sólo de nuestro libre albedrío.

Es sin embargo curioso notar que mientras Molina exige, además de la gracia santificante, un auxilio especial de Dios, incluso para el solo poder de perseverar [565], Lemos [566] sostiene que con sola la gracia santificante el hombre tiene el poder de perseverar, aunque de hecho no persevere. El defensor de Molina respondió que estaba definido por el Concilio de Trento que incluso para el solo poder perseverar se necesita, además de la gracia santificante, un auxilio especial, y que por tal verdad estaba pronto a dar la vida. Lemos por su parte persistió en su aserción [567]. Además no es exacta la afirmación de que Molina niegue que la perseverancia actual sea don de Dios; sólo ocurre que Molina explica tal don con la ciencia media y no con la predeterminación física [568].

Lemos [569] trae aquí algunos textos agustinianos, para probar que con el don de la perseverancia nadie puede perderse *in sensu composito*, mientras que la perdición es posible *in sensu diviso*. Pero al venir a explicar luego tal distinción, todo se reduce a afirmar que es imposible que nadie con el don de la perseverancia de hecho se pierda, si bien conserva la libertad de perderse. Co-

---

563 Se trató de este punto en la Congregación de 27 de Enero de 1603, la 14.ª según Lemos y Meyer, la 21.ª según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 2, d. 14; c. 397; MEYER, t. 1, l. 5, c. 18, p. 391 b; SERRY, l. 3, c. 19 (*Opera omnia* t. 1, c. 405).

564 *Acta* p. 2, d. 14, c. 405s.

565 *Concordia* q. 14, a. 13, d. 17, p. 89.

566 *Acta* p. 2, d. 13, c. 382.

567 *L. c.* c. 386s.

568 *Concordia* q. 23, a. 4s, d. 1, m. ult., p. 548s.

569 *Acta* p. 2, d. 14, c. 408s; p. 3, d. 5, c. 1128.

mo quiera que esto mismo lo afirma expresa e incluso más claramente el mismo Molina, convendrá examinar los textos de S. Agustín a la luz del verdadero punto de divergencia entre las dos maneras de explicar la perseverancia, es decir, convendrá examinar si S. Agustín señala como razón de la inamisibilidad del don de la perseverancia la naturaleza física de la gracia eficaz (la predeterminación física) o más bien la presciencia divina de la no defección de hecho, bajo la acción de la gracia.

Los textos que Lemos cita son tres breves frases sacadas del capítulo sexto del *De dono perseverantiae*. En la primera dice el Santo Doctor que la perseverancia de que trata es tal que, si existe se persevera hasta el fin, y, si no se persevera hasta el fin, es señal de que no existía:

De illa enim perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem: quae si data est, perserveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data; quod iam et superius satis egimus [570].

En la segunda frase se dice que puesto que solamente el que persevera hasta el fin tiene la perseverancia, muchos la pueden tener, y ninguno la puede perder a diferencia de otras virtudes que se pueden tener durante cierto tiempo y luego perderse:

Dicimus quippe castum quem novimus castum, sive sit, sive non sit in eadem castitate mansurus; et si quid aliud divini muneris habeat, quod teneri et amitti potest, dicimus eum habere quamdiucumque habet; et si amiserit, dicimus habuisse; perseverantiam vero usque in finem, quoniam non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem, multi eam possunt habere, nullus amittere [571].

En la tercera frase se dice que no es posible que se pierda la perseverancia, la cual impide que se pierda aun todo aquello que se podría perder:

570 *De dono perseverantiae* c. 6, n. 10: ML 45, 999.
571 *L. c.*

Quomodo igitur potest amitti, per quod fit ut non amittatur etiam quod posset amitti [572].

Como se ve, estos textos afirman una verdad que todos los católicos proclaman, pero en todo el capítulo S. Agustín no dice una sola palabra que deje vislumbrar cómo explica él los puntos controvertidos a este propósito.

Lemos no citó otros textos sobre la perseverancia.

Los defensores de Molina no adujeron ningún texto de S. Agustín, que se refiriese expresamente a la perseverancia, limitándose a traer algunos textos en favor de la ciencia media o contra la predeterminación física, que ya hemos examinado en otra parte.

CONCLUSIONES

Hemos acabado el examen de los textos agustinianos citados en las disputas solemnes tenidas ante el Sumo Pontífice en favor y en contra de las doctrinas de Molina y de Lemos.

Rehaciendo el camino recorrido vemos que las acusaciones lanzadas contra el libro de Molina que hemos estudiado en el presente trabajo se refieren a las fuerzas naturales del libre albedrío, a la distribución de la gracia, a la presciencia divina, y a la predestinación.

Respecto a cada uno de estos puntos Lemos quiso demostrar que las doctrinas de Molina eran las mismas que habían sido introducidas por los pelagianos y victoriosamente combatidas por S. Agustín.

Esta acusación de pelagianismo no llegó a ser demostrada en manera alguna en ninguna de las cuestiones allí agitadas. Lemos acusó también muchas veces a Molina de hipocresía, es decir de ocultar de propósito bajo fórmulas católicas una doctrina herética. También esta acusación es del todo gratuita.

Por lo que se refiere a las *fuerzas del libre albedrío* se acusó a Molina de afirmar que el hombre puede sin la gracia realizar actos no sólo naturalmente honestos, sino incluso salutíferos y

572 *L. c.*

aun meritorios, y que puede además sin la gracia vencer, asimismo de un modo salutífero, todas las tentaciones por un período de tiempo de cualquier duración.

En realidad Molina excluye del modo más absoluto que el hombre pueda sin la gracia realizar actos salutíferos. Molina afirma que el hombre puede sin la gracia realizar actos aislados naturalmente honestos, pero nunca salutíferos; Lemos por el contrario sostuvo que, según S. Agustín y según la doctrina católica, no son posibles actos honestos que no sean al mismo tiempo salutíferos. Ahora bien esta aserción de Lemos es combatida incluso por el mismo Báñez. De los textos de S. Agustín citados a este propósito hemos concluído que el Santo Doctor niega que se pueda lograr sin la gracia la justicia natural, esto es, la observancia de toda la ley natural. Además afirma el Santo que generalmente las acciones realizadas sin la gracia están viciadas por un fin no recto; pero admite al mismo tiempo la posibilidad de actos aislados naturalmente honestos, llevados a cabo sin la gracia.

Acerca de la *resistencia natural a las tentaciones* la diferencia entre los dos contendientes consiste en que Molina estima como esencial para la imputabilidad que el hombre pueda resistir naturalmente en los diversos instantes de la tentación, considerados separadamente, aunque reconociendo que no le es posible vencer de hecho una tentación grave en toda su duración sin la ayuda de la gracia. Lemos por su parte cree conciliar la imputabilidad de los actos humanos con la predeterminación física al acto material del pecado. Contra esta doctrina de Molina se adujeron algunos textos de S. Agustín. En ellos el Santo Doctor habla de la victoria contra las tentaciones, no de la posibilidad de resistir en los diversos instantes aislados. En otros textos el Santo Doctor expresa, refiriéndose a los requisitos para la imputabilidad de la culpa, conceptos análogos a los de Molina, pero en ningún texto habla S. Agustín a favor de la predeterminación física al acto material del pecado.

Molina habla también de una *fe natural* y de un *amor natural de Dios sobre todas las cosas*. Ahora bien Báñez habla también de este último en el mismo sentido, y tal doctrina la defienden aun hoy día muchos católicos.

En cuanto a S. Agustín, tomando como base los textos citados, debemos decir que el Santo Doctor parece admitir, al menos por lo que toca a los demonios, una fe natural; respecto al amor natural de Dios sobre todas las cosas, es tal vez S. Agustín contrario a su posibilidad; pero tal oposición no fué demostrada en las disputas.

En cuanto a la *contrición natural y al deseo natural de la fe* (después que se ha conocido la necesidad de ésta por medio de la revelación) Molina también los admite. S. Agustín no habla ni en pro ni en contra de la posibilidad de tales actos en los textos citados. Lo cierto es que también aquí está muy lejos Molina de la herejía que le imputa Lemos.

Por lo que hace a la *distribución de la gracia* hemos visto que Molina no interpreta el *facienti quod in se est...* de la manera que le atribuye Lemos, a saber, en el sentido de que la gracia preveniente sea dada por los esfuerzos naturales precedentes y por consiguiente que el esfuerzo natural precede a la gracia, aunque sin merecerla. Molina afirma simplemente que Dios da la gracia cuantas veces prevé un esfuerzo del hombre en orden a la propia salvación, de modo que dicho esfuerzo resulte desde un principio salutífero; pero esta afirmación de Molina hay que entenderla de un modo asertivo y no exclusivo, ya que Molina afirma que la gracia preveniente se da incluso a almas rebeldes. Los textos de S. Agustín citados en pro y en contra de este punto de la doctrina de Molina prueban solamente que el Santo Doctor no se propuso nunca este problema.

A la afirmación general de Molina de que la gracia suficiente se da a todos, Lemos opuso que, según la doctrina agustiniana y católica, Dios niega a algunos en castigo del pecado original, no sólo la gracia suficiente para alcanzar la fe, sino incluso la gracia suficiente para observar la ley natural, que después del pecado original no se puede observar sin la gracia. Sin embargo hemos comprobado que en ninguno de los textos citados afirma S. Agustín que se niegue a nadie la gracia suficiente, mientras en otros textos, incluso entre los escritos en el último período de su vida, afirma expresamente que la gracia suficiente se da a todos.

Lemos afirma que S. Agustín combate como semipelagiana la *ciencia media* y defiende los decretos predeterminantes, como

único medio de la presciencia divina. De los textos citados aparece claramente que el Santo Doctor admite en Dios la presciencia incluso respecto de aquellos futuribles que no han de verificarse jamás y combate el uso que hacían los semipelagianos de la presciencia divina; pero jamás se expresa de modo que pueda llamársele contrario a la ciencia media.

Además el Santo Doctor jamás hace la menor alusión a los decretos predeterminantes, sino que más bien considera la presciencia divina de los futuribles como anterior a los decretos divinos.

Respecto a la *predestinación* es falsa la afirmación de Lemos tantas veces por él repetida de que Molina niegue que la predestinación dependa de un decreto divino libre y gratuíto. Dos son los elementos característicos de la doctrina de Molina sobre la predestinación, a saber, ciencia media anterior a la predestinación y exclusión de una elección divina de los escogidos anterior a la elección de las gracias que les serán conferidas. De los textos citados aparece que S. Agustín admite la presciencia divina de los futuribles, anterior a la predestinación; mientras que no aparece si, según el Santo Doctor, la elección de los escogidos precede o no a la de las gracias.

Mucho se ha hablado sobre las razones por las cuales no se llevó a cabo la tan pretendida condenación de Molina. En realilidad faltó la base para tal condenación.

Por decisión de los Sumos Pontífices los escritos del Doctor de la gracia se adoptaron como norma en todas las cuestiones teológicas discutidas entre dominicos y jesuítas durante aquel interminable proceso. Pero confrontadas con tal norma las doctrinas de Molina no se pudo demostrar que éste fuese hereje.

Podemos añadir finalmente que mientras todas las doctrinas de Molina las defienden todavía hoy muchos teólogos, no sabemos si por su parte cuenten con tantos defensores algunos puntos característicos de la doctrina de Lemos, tales como la negación de la voluntad salvífica universal, la afirmación de que la gracia suficiente no se da a todos, la aserción de que los pecados actuales no son la causa de la reprobación de los adultos, sino que más bien la voluntad positiva divina de excluirlos del cielo antecede a cualquier presciencia de las culpas de aquéllos.

CENSURAS DE ENRÍQUEZ CONTRA SUÁREZ

editadas por

E. ELORDUY S. I.

Introducción

La conducta del P. Enrique Enríquez fué estudiada incidentalmente por el P. Antonio Astrain, al referir las revueltas interiores de la Compañía en tiempo de Aquaviva. El severo historiador le trata de "falso y taimado como nadie, tan diestro en ganar amigos seglares como en esquivar los preceptos de la obediencia y en hacer cuanto quería con apariencias de legalidad" [1].

Scorraille ha consagrado dos o tres páginas a las acusaciones presentadas contra Suárez ante la Inquisición española por su antiguo maestro Enrique Enríquez [2], advirtiendo que antes de las censuras, que se van a copiar en este trabajo, había delatado a la Inquisición doce proposiciones de Suárez, cuya calificación fué encomendada a la Universidad de Alcalá[3].

---

1 A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* 3, 370.

2 R. DE SCORRAILLE, *François Suárez* 2, cp. 4 § 7.

3 LUCERO A AQUAVIVA, 1 de Enero 1594.

Ni Astrain ni Scorraille conocieron los fondos de este proceso, que se conservan en A. H. N. Inquisición, Legajo 4437. En sus breves datos sobre el asunto se refieren a la parte de los documentos conservados en el Archivo de la Provincia de Toledo, que mencionan sólo como Archivo privado, sin más referencias. Ambos fondos documentales, el de A. H. N. y el de Arch. de la Prov. de Toledo, se complementan, suministrando un caudal tan copioso como útil de datos para ambientar a Suárez en el cuadro real de su vida; y también para el conocimiento de la evolución de las ideas teológicas y el papel que en ella jugó la Inquisición.

Enríquez fué el hombre que más reflejamente y con mayor constancia empujó a la Inquisición española a una dictadura doctrinal peligrosa para las prerrogativas pontificias, incompatible con la pastoral vigilancia que deben ejercer los Obispos en sus diócesis y perturbadora de la solicitud de los Superiores regulares en el seno de sus respectivos Institutos para evitar las quiebras de la ortodoxia y de la caridad.

Afortunadamente los Inquisidores y Enríquez no pudieron llegar al monopolio de la autoridad, que pretendían. Se lo impidió la torpeza cometida en 1586 al mezclar en un solo ataque antijesuítico el proceso contra el *Ratio Studiorum* y contra las Bulas y privilegios de la Compañía. La reacción de Sixto V contra el Cardenal Inquisidor Quiroga al enterarse del atropello cometido contra las bulas pontificias y de la prisión que el Provincial P. Marcén y otros tres Padres sufrían por causa de las mismas, dejó aterrados a los Inquisidores. [4]

Enríquez parece no haber dado a esta derrota inquisitorial la importancia que le dieron los propios Inquisidores. Su criterio sobre la autoridad del Papa, sin ser heterodoxo, resultaba excesivamente restrictivo para la libertad del Pontífice en la intervención de los asuntos. Enríquez participaba en este punto un modo de ver semejante al de Melchor Cano y al de Zumel en su primera época. Todos ellos veían con malos ojos que Roma interviniera en negocios emprendidos por la Inquisición española, a cuyos teólogos consideraban más ortodoxos y seguros que a

4 Cf. ASTRAIN, *op. cit.* 411-413.

los de la Curia Romana, y opinaban que el Papa podía ser influenciado por la desmesurada libertad de sus consultores.

Por este motivo, toda la campaña de Enríquez está fundada doctrinalmente en el principio de que la Inquisición española gozaba de una autoridad exclusiva para proceder contra obras impresas y publicadas en España, aunque éstas fueran de autores religiosos.

Los jesuítas no se atrevieron a entrar en discusión con Enríquez en este punto. Pero tampoco el Cardenal Quiroga se atrevía, después del incidente de 1586, a arrogarse o hacer valer ese derecho de preeminencia, sin duda muy del agrado de los Inquisidores. La campaña de Enríquez les era sumamente grata; pero resultó estéril para las ambiciones de la Inquisición, ante las cuales se oponían los derechos y deberes primaciales de Roma.

El asunto del *Ratio Studiorum* era muy delicado, sobre todo si se querían redactar listas de proposiciones que la Compañía impusiera o prohibiera a sus profesores. Suárez veía en ello un doble peligro: el primero, la merma de la estima de Santo Tomás, cuya autoridad quedaba muy menguada; el segundo, y más importante, que la Compañía se podía extralimitar en el uso de su autoridad disciplinar al dar censuras doctrinales de carácter tan general. Aquaviva tuvo en cuenta estas observaciones.

Enríquez advirtió bien los puntos flacos del plan primero del *Ratio Studiorum* o de Aquaviva. Pero no observó que la Inquisición sufría las mismas limitaciones. Ni Aquaviva podía actuar como maestro absoluto, ni la Inquisición como juez de Aquaviva. El magisterio y la autoridad definitivos son propiedades indelegables del Romano Pontífice, que sólo puede comunicar a sus subordinados cierta relativa autoridad disciplinar en asuntos dogmáticos.

La acción fué probablemente de mayores consecuencias por las conversaciones tenidas con Báñez y Zumel para sembrar en ellos un recelo injusto contra la ortodoxia de la Compañía, en especial de Suárez, Belarmino y Molina. Enríquez se jacta de haberles hecho reparar en la multitud de doctrinas perniciosas diseminadas en los autores jesuítas. Esto ocurría pocos meses antes de que estallara la gran controversia *de Auxiliis* en 1594. Doce años antes, Enríquez defendía las posiciones jesuíticas.

Enríquez, junto con Vázquez y Báñez, formó la tríada antisuareciana de mayor influjo. Por fortuna, fué menos taimado y hábil de lo que insinúa Astrain. Su falta de visión le hizo insistir inútilmente en el aspecto jurídico, sin reparar en las posibilidades que le ofrecía la conspiración antisuareciana iniciada, pero no proseguida. Fué providencial para Suárez el desacierto táctico cometido por Enríquez. Si éste hubiera trabajado en formar un frente único antisuareciano con Vázquez, Marcos, el grupo dominicano y Zumel, es muy fácil que hubiera logrado el desprestigio de Suárez, que con tantas ansias y tan pocos escrúpulos maquinaba.

Las desavenencias con Vázquez llegaron a constituir una honda preocupación para el carácter pacífico y caritativo de Suárez. El P. Marcos le preocupó también, aunque no tanto, por la animosidad con que atacó a los PP. Cobos y Cartagena, despojándolos de sus cátedras. Báñez no logró que se condenara a Suárez; pero consiguió el hacerle pasar días de gran amargura. Enríquez, a juzgar por el Epistolario, no le preocupó lo más mínimo; sus cartas no contienen ninguna mención de Enríquez. En las acusaciones de éste se conserva, en cambio, la alusión a una carta de Suárez, que concedía noblemente el hecho de que el Cardenal de Toledo, su tío, había tomado doctrinas del P. Ribera.

En el presente trabajo se publica por vez primera un specimen de censuras doctrinales de Enríquez contra Suárez, formuladas unas en su obra de Teología Moral y presentadas otras ante la Inquisición. Más tarde envió a la Inquisición otros dos alegatos más extensos: uno contra Molina y otro contra Suárez. El de Molina se halla en A. H .N. Inquisición, Legajo 4437. El dirigido contra Suárez no lo hemos podido localizar.

La importancia del expediente inquisitorial que Enríquez dirigió muy especialmente contra Suárez, se podrá apreciar por la siguiente lista de documentos.

Documentos enviados por Enríquez a la Inquisición

1. Enríquez al Inquisidor Supremo. *Inc.*: Para descargo de mi conciencia (20 oct. 1586).

2. Gil González a Manuel López. *Inc.*: V. R. tendrá sus 3 mil (7 set. 1591).

3. Gil González a Manuel López. *Inc.*: Muchas veces he dicho (11 marzo 1592).

4. Benedetto López a Manuel López (hermano de Enrique Enríquez). *Inc.*: Recibí ha de V. R. pella (15 marzo 1592).

5. Benedetto a Enríquez. *Inc.*: Despois de ter escrita (17 marzo 1592).

6. Benedetto a Manuel. *Inc.*: No tendo couza (12 abril 1592).

7. Manuel a Enríquez. *Inc.*: Bien podrá pensar V. R. la pena (3 mayo 1592).

8. Palacios de Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: El doctor Enrique Enríquez (21 julio 1592).

9. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Oy me mostró (13 abril 1593).

10. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Después que vine a Medina (21 mayo 1593).

11. Galarza a Enríquez. *Inc.*: Yo quisiera mucho (15 julio 1592).

12. Aquaviva a Cristóbal de los Cobos. *Inc.*: V. R. llame al p.e Enrrique Enrríquez (30 agosto 1593).

13. Enríquez al Consejo de la Inquisición *Inc.*: Yo me he detenido (23 oct. 1593).

14. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: El P. Christóbal de los Cobos (29 oct. 1593).

15. Cristóbal de los Cobos a Enríquez. *Inc.*: Veinte días a que recebí esta (30 oct. 1593).

16. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Lo que después que escriví (2 nov. 1593).

17. Gaspar de Pedrosa al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Gaspar de Pedrosa, Procurador (8 nov. 1593).

18. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Por dos letras mías (9 nov. 1593).

19. El Consejo de la Inquisición a Palacios Terán: *Inc.*: Recibimos vuestra carta de 30 del pdo. (17 nov. 1593).

20. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: En el deziembre passado (24 enero 1594).

21. Gil González a Manuel López. *Inc.*: Escrebí en el ordinario passado (26 enero 1594).

22. La Congregación General a Enríquez.

23. Enríquez al Inquisidor Leziñana. *Inc.*: El P.e Enrrique Enrríquez (27 enero 1594).

24. Enríquez al Inquisidor Leziñana. *Inc.*: Después de escrita ésta llegó (28 enero 1594).

25. Enríquez a los Señores de la Inquisición. *Inc.*: El día passado 28 de enero (31 enero 1594).

26. Censuras de Enríquez contra Suárez.

27. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Dios omnipotente ha dado a V. S. I. (1 febr. 1594).

28. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Después de escrita ésta me ha puesto (7 febr. 1594).

29. Aquaviva a Enríquez. *Inc.*: Las otras cartas que V. R.

30. Cristóbal de Ribera al Consejo. *Inc.*: Oy he recibido (10 febr. 1594).

31. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: No he sabido que algunas de mis cartas (14 febr. 1594).

32. Enríquez al Inquisidor Supremo. *Inc.*: El Padre Christóbal de Rivera (25 febr. 1594).

33. Terán al Consejo Supremo. *Inc.*: El P. Enrique Enríquez de la Compañía de Jesús pareció (26 febr. 1594).

34. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Estando yo en Segovia (Rda. 12 marzo 1594).

35. Enríquez al Inquisidor Supremo. *Inc.*: En cumplimiento de lo que V. A. (4 marzo 1594).

36. Tesis defendidas por el P. Padilla en Valladolid.

37. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: El doctor Enrrique Enrríquez... me truxo (5 marzo 1594).

38. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Apenas he comenzado lo principal (27 marzo 1594).

39. Cristóbal de Ribera a Enríquez. *Inc.*: Christóbal de Ribera, Viceprovincial (8 abr. 1594).

40. Respuesta de Enríquez a las censuras de Ribera.

41 Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Con ésta va (12 abr. 1594).

42. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Muy santas y alegres (15 abr. 1594).

43. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Al Illmo. Sr. Cardenal escrivo (16 abr. 1594).

44. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Jesu Christo N. S. dé muchas (17 abr. 1594).

45. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Con mucho trabajo y attentión (19 abr. 1594).

46. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Oy me ha dado el Dr. Enrrique (23 abr. 1594).

47. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Después que embié a V. A. (23 abr. 1594).

48. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Haré puntualmente (26 abr. 1594).

49. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: El zelo que tengo al bien de mi religión (26 abr. 1594).

50. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Siempre que se offrecen cosas (28 abr. 1594).

51. Cristóbal de Ribera manda a Enríquez volver a Segovia (5 mayo 1549).

52. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: La estafeta pasada (7 mayo 1594).

53. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Ayer me dió cuenta el P.^e Enríquez (10 mayo 1594).

54. Enríquez al Inquisidor Supremo. *Inc.*: Una carta que tenía escrita (10 mayo 1594).

55. Cristóbal de Ribera al Consejo de la Inquisición. Pide licencia para mandar a Enríquez a su destino (14 mayo 1594).

56. Respuesta de la Inquisición a Ribera.

57. Gil González a Manuel López (17 mayo 1594).

58. Gil González a un destinatario desconocido (17 mayo 1594)

59. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: No se alza mano (4 jun. 1594).

60. Enríquez al Inquisidor Supremo. *Inc.*: Por no cansar a V. S. Illma. (4 junio 1594).

61. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Recebí la de V. S. (25 jun. 1594).

62. Enríquez al Inquisidor Supremo. *Inc.*: El Señor Don Juan de Çúñiga (29 jun. 1594).

63. Terán al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Avrá un mes que Don Juan (Rda. 4 agosto 1594).

64. Enríquez al Consejo de la Inquisición. *Inc.*: Dos causas me detiene en Madrid (8 agosto 1594).

A continuación se transcriben algunos documentos de este expediente, que pueden servir para un estudio ulterior más detenido sobre la evolución de las doctrinas teológicas a fines del siglo XVI y la importancia que en ella le cupo al teólogo granadino.

Madrid, 8 de mayo de 1951.

[1. Carta de Enríquez a la Inquisición]

Para los Sres. de la Sta. Inquisición de Valladolid

El día passado a 28 de enero presente, dí a V. S. en su tribunal unos papeles de algunas cosas que se me offrecieron para el descargo de mi consciencia. Y para cumplir lo que en Consejo de la General Inquisición se me mandó y lo que pertenece a V. S. cerca de los libros impressos del padre Francisco Suárez de la Compañía sobre la tercera parte de Sto. Thomás, tengo en Salamanca algunos papeles de censura y calificación sobre algunas proposiciones que he advertido en los dichos libros. Pero viendo que mis superiores se recatan de embiarme a Salamanca donde yo resido, y donde está el dicho padre Francisco Suárez, *he recogido mi memoria y refiero en un pliego de papel las proposiciones y los lugares donde el dicho padre Suárez escrive, y en otro papel (refiriéndome por* sus números al número de cada proposición del primero papel) pongo la censura que me parece merecen, y remíttome a los libros de theología moral, que yo tengo impressos, en los quales (guardando el término honesto y modesto) doy aviso y confuto las dichas proposiciones sin calificarlas allí; pero de los autores y razones que en mi libro pongo se podrá colegir la censura y nota que aquellas proposiciones del padre Suárez merecen. Y no le escusa ignorancia, pues es tenido

por docto; ni le escusa el no averle avisado, pues los superiores de la Compañía y otros le an advertido cómo yo confuto aquellas proposiciones.

Por esto verá V. S. la razón que tiene de amparar mi persona y mis libros, pues somos perseguidos (incitándolo el dicho padre Suárez por vías exquisitas assí dentro de España como en Roma con el padre General de la Compañía y de su tío el Cardenal Toledo y del Papa)[a] por descubrir yo y denunciar estas doctrinas peligrosas. Y mucho más me persiguen, sin darme lugar de mi iusta defensa, después que han visto que he acudido al Sto. Officio en Madrid y en Valladolid. Hizieron tomar mis libros con escándalo y falsa relación, como si fueran libros de hereje y mala doctrina, siendo (por la bondad de Dios) todos de sana y provechosa doctrina y muy recebida y alabada en España. Item traheme el padre de Rivera viceprovincial y el padre Christóbal de Cóbos Rector de Salamanca (por favorecer al dicho Suárez) de colegio en colegio con mucha infamia y murmuración de todos, y con mucho daño temporal de los acreedores, a quien devo más de dos mill ducados, que con licencia de mis superiores tomé prestados para la impressión destos libros, y no se quieren ellos obligar a pagarlos, ni dexar desembaraçar[b] mis libros para que se vendan y se paguen.

Por los papeles que dí a V. S. el día passado consta a V. S. y podrá constar también por otras cartas de superiores que yo tengo, cómo la persecución y el detener mis libros, es porque yo descubro los dichos errores. Pues ya cessa toda la causa que alegaron delante del Consejo real, quando hizieron recoger mis libros, diciendo que yo avya hecho contra la premática real de imprimir o añadir notables partes sin las debidas licencias, y por firmas de los superiores desta Provincia y de la de Toledo consta a V. S. que ya cessa esta causa.

Muchas vezes me an dicho el Rector de la Compañía de Salamanca y los Padres de Madrid que del padre General me ha de venir un gran castigo por esta causa de mis libros. [v] Y para executarlo sin que yo me pueda iustamente defender, me an querido llevar al colegio de Avila, donde ay un aposento para ence-

---

a *las palabras* y de su tio el Cardenal Toledo y del Papa *están añadidas al márgen, de letra del mismo Enríquez.*

b *sic por* desembargar

rrar a los delinquentes. Y agora el viceprovincial me quiere embiar al collegio de Segovia apresado y vedándome que no escriba etc. para que me oprima sin poderlo yo resistir.

Suplico a V. S. dé orden cómo (mientras viene instructión del Illmo. Sr. Cardenal y del Consejo de la General Inquisición) me detenga aquí en Valladolid o en Salamanca con favor del Comissario que allí está, para que yo no padezca injustas vexaciones por lo sobredicho y por aver acudido con algunas cosas al Sto. Officio, que ya otra vez avrá seis o ocho años por semejante causa el Sto. Officio me amparó aquí en Valladolid de lo que me persiguieron los padres de la Compañía por aver yo tratado cosas en el Sto. Officio. Y a otros an echado de la Compañía por esta causa, como son Abreo, Baptista Carrillo, Méndez y a Diego Glez. y a otros procuraron echar, y los echaran, si V. S. no los amparara. Y guarde Dios a V. S.

En la casa de la Compañía de Valladolid a 31 de enero de 94

†
Enrique Enríquez

[2. Postdata de Enríquez a la carta anterior]

Al Consejo de la Sta. y General Inquisición.

Estos papeles quise dar al S.or Licenciado Liciniana en Valladolid en el tribunal, y porque vi que el padre Basilio, prepósito de la casa, y el P.e R.o Arias, Rector del Colegio andavan sobre aviso los guardé, y desde Segovia (donde estoy como desterrado) los embío. Después acá me vi en Villagarcía con el viceProvincial y Rector de aquel Colegio y el de Salamanca, que allí estava. Y los vee muy enconados, y que procuren oprimir mi persona y libros, y aviendo ya consentido que se desembargassen en el Consejo real (como consta de la aprobación del viceProvincial, que de Valladolid embié a V. A.) lo revocó el vice Provincial a instancia de una falsa relación del Rector de Madrid, y después que vió que yo en Valladolid acudía algunas vezes al Sto. Officio. Item el vice-Provincial con la poca experiencia y pocas letras que tiene se

muda con qualquier viento y relación sin averiguarlo más; y aviendo dado palabra al Arçobispo de Burgos, y firmado que se desembargarían los libros, se mudó por las causas ya dichas.

El P.e Diego González en Medina me dixo agora (y antes en Madrid el p.e Baptista Carrillo) el amparo que este Sto. Tribunal le dió para que no les molestassen los padres de la Compañía y esto por menos causas que las que concurren en mí. Vuelbo a suplicar a V. A. me mande amparar y llamar a Madrid, donde yo sea oydo. Item; ya veo que por lo que yo dí aviso, han llamado a Madrid al P.e Luis de Molina de la Compañía, y el P.e Rector de Salamanca me refirió las proposiciones que le notavan, y ay muchas más y peligrosas. Y me dixo que el P.e Francisco Suárez avya escrito al Nuncio en favor destas proposiciones. Y que iunctamente defendía al P.e Juan Jerónymo[c] de lo que predicó en Toledo, que es lícito absolver en absencia de los pecados, lo qual yo con muchos doctos tengo por perniciosa doctrina contra la costumbre de la Sta. Iglesia.

Y guarde Dios a V. A. De Segovia a 7 de hebrero de 94.

†
Enrique Enríquez

[3. Proposiciones de Suárez delatadas por Enríquez]

Censura aliqua dignae videntur sequentes propositiones quae extant apud Franciscum Suárez super 3. p. Beati Thomae.

3 p. q. 1 ar. 2 pag. 73 col. 1.	Assumit ut probabile, quod homo si in puris naturalibus peccaret mortaliter, posset per vim naturae habere contritionem et dilectionem Dei, qua remitteretur sibi peccatum.[1]	1

c *al margen* Juan hieronimo

1 *In 3* q. 1 a. 2 disp. 4 s. 8: "Denique utraque assertio explicari et confirmari potest in homine creato in puris naturalibus et contra Deum peccante. Nam, iuxta probabilem sententiam, ille posset unum actum dilectionis Dei, ut finis naturae et contritionis naturalis efficere; et tamen non propterea vel perfecte satisfaceret vel formaliter expelleret peccatum; cum tamen eadem sit proportio". Nótese que Suárez no atribu-

Q. 2 ar. 10 disput. 10 § 4 fin. Dicit eadem disp. 10 § 1 et latius in suis praelectionibus de Eucharistia, Compluti.[3]	Christus meruit ut unio hypostatica iterum ac iterum ponatur in rebus quia in consecratione iterata Eucharistiae iterum ac iterum reproducitur Corpus Christi.[d 2]	2
In suis praelectionibus de Eucharistia.	Omnes species Eucharistiae quae sunt aut fuerunt, esse unum numero sacramentum.[4]	3

d *signo de llamada al* dicit eadem..., *que va al margen.*

ye a ese acto la eficacia de perdonar el pecado; más bien se la niega. Por eso en la edición de 1595, en que toda esta sección está muy refundida, se aclara más este punto. Las palabras citadas no aparecen ya como prueba de las dos primeras proposiciones. Pero Suárez mantiene su misma sentencia, como se deduce de este pasaje: "Potestque hoc exemplo declarari. Nam, si homo conditus in puris naturalibus, vel nunc habens invincibilem ignorantiam fidei et supernaturalis ordinis, peccatum mortale committeret contra finem naturae, quamvis postea super omnia diligeret Deum ut finem naturae dilectione naturali, illa dilectio non esset per se efficax ad expellendum prius peccatum nisi Deus benigne remitteret. Et tamen actus ille converteret hominem ad Deum finem naturae, a quo prius peccatum averterat, et servaret eamdem proportionem ad tale peccatum, quam servat nunc actus supernaturalis caritatis ad peccatum contra Deum supernaturalem finem... Unde hoc exemplum non solum declarat, sed etiam confirmat totam doctrinam traditam" (s. 8 n. 45).

2 *In 3* q. 2 a. 12 disp. 10 s. 4 n. 27: "Ultimo tandem addendum est, etiam meruisse Christum ut haec unio hypostatica non quidem multiplicaretur, sed ut eadem quasi iterum atque iterum in rerum natura poneretur; quod per mysterium Eucharistiae supra fieri diximus". Cf. disp. 10 s. 1 n. 11. Nótese la omisión del "quasi" por parte de Enríquez, omisión que sin duda hace más dura la frase suareciana.

3 El pasaje puede verse *In 3* q. 75 a. 8 disp. 50 s. 5 n. 10.

4 La cuestión la trató Suárez *In 3* q. 73 a. 2 disp. 30 s. 4 bajo el título: "Quomodo unitas numerica huius sacramenti sumenda sit". Precisa el problema en estos términos: "an species, eo ipso quod discontinuae sunt, dici debeant plura sacramenta, vel non; et est sermo de speciebus eiusdem rationis". Distingue tres maneras de expresarse, porque al fin la cuestión le parece puramente nominal. Primera. "tot esse sacramenta numero distincta quot sunt species seu hostiae consecratae, divisae et discontinuae". Segunda: "unitatem huius sacramenti non pendere ex hysica continuatione, sed ex morali coniunctione specierum; ita ut omnia illa quae per modum unius proponuntur vel tribuuntur, unum sacramentum censeantur, etiam si non sint continua physice". Tercera: "totum hoc sacramentum esse unum numero, et omnes species consecratas, ubicumque et quomodocumque sint, esse unum numero sacramentum". Enríquez alude sin duda a esta tercera manera de hablar. De ella dice Suárez: "ultimus quidem [modus loquendi] probabilis valde est et theologicus, ac dignitati huius sacramenti consentaneus, et satis aptus ad explicandum hoc mysterium: fovet enim pietatem, dum optime explicat et commendat unitatem, quae in hoc sacramento significatur". Pero no se olvide lo que añade a continuación: "secundus tamen videtur esse magis usitatus et vulgaris". Así aparece el pensamiento de Suárez en el comentario impreso. No sabemos si hay en ello una modificación de lo que contenían las prelecciones de Alcalá aludidas por Enríquez.

Q. 5 ar. 4 disp. 15 § 6 fi. se refert ad q. 54 ar. 4 disp. 47 § 3 dub. 1 et 3 pag. 888.

Christus in resurrectione non reassumpsit totum omnino sanguinem quem in passione effudit, [5] nec inconvenit si nunc in terris maneant aliquae guttae illius sanguinis. [6] 4

Q. 7 ar. 1 disp. 17 § 4 col. penultima et ultima. Sed q. 9 disp. 24 § 3 versus finem ut probabile tenet quod non potuit assumere errorem. Et q. 15 disp. 34 § 2 ad finem nec actum inordinatum fomitis; et q. 27 disp. 1.

Si Christus assumeret humanitatem in puris naturalibus, appetitus eius esset de se rebellis rationi, et intellectus eius esset subiectus erroribus, ut alii homines. [7] 5

---

5 *In 3* q. 5 a. 4 disp. 15 s. 6 n. 23: "Quia vero sanguis, quem Christus habuit in toto vitae tempore, potuit excedere quantitatem sanguinis, quae simul necessaria est ad conservationem et veritatem corporis humani, ideo fieri potuit ut non omnem sanguinem, quem in vita habuit et quem aliquando effudit, in resurrectione assumpserit, ut infra in materia de resurrectione Christi latius dicetur". Salta a la vista el sentido del texto, diferente del que le atribuye Enríquez. No se trata de la sangre "quem in passione affudit", sino de la sangre "quem Christus habuit in toto vitae tempore" "et quem aliquando effudit". Ese sentido queda aún más claro en el otro pasaje alegado. *De Mysteriis vitae Christi* disp. 47 s. 3 n. 3s: "Sic igitur non assumpsit Christus totum sanguinem, quem succesive habuit, sed quem simul habere oportet corpus proportionatae magnitudinis. Hinc vero probabile fit, Christum in resurrectióne resumpsisse totum sanguinem, quem in passiohe, a tempore quo in horto oravit usque ad vulnus lanceae, effudit".

6 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 47 s. 3 n. 9 suscita el problema: "utrum aliquis sanguis a Christo in passione profusus, in terris manserit". De la sentencia afirmativa dice Suárez: "et ita hanc partem tenet ut probabilem Bonaventura.. : et dubium non est, quin fidei non repugnet, possitque non improbabiliter sustineri saltem de parva sanguinis quantitate. Simpliciter tamen [contraria] sententia D. Thomae est verisimilior".

7 El problema tratado por Suárez *In 3* q. 7 a. 1 disp. 18 s. 4 es el de la necesidad de admitir en el alma de Cristo una gracia actual además de la gracia habitual. La conclusión tercera dice así: "Anima Verbo unita etiam indiget speciali auxilio excitante vel adiuvante ad servanda praecepta et vitandum omne malum, iuxta rationem status in quo est constituta". En ese contexto considera el caso de una posible unión hipostática del Verbo con una naturaleza "in puris naturalibus". En esa hipótesis enseña que necesitaría Cristo los mismos auxilios que hubiera necesitado el hombre en semejante estado. Lo cual puede entenderse aún en dos sentidos, que considera probables dentro de dicha hipótesis. El primero es con perfecta sujeción del apetito inferior al superior y de éste a la razón; sería el caso de una naturaleza íntegra. El segundo es, "sine hac subiectione perfecta et subordinatione potentiarum".

Q. 15 disp. 34 § 3.	In appetitu Christi potuit esse desperatio. [8]	6
Q. 7 ar. 3 in commentario.	In anima Christi seu voluntate fuit habitus quidam piae affectionis ad credendum res fidei. [9]	7
Q. 7 ar. 4 disp. 19 § 1.	In anima Christi fuit infusa virtus paenitentiae [10] et virtus spei. [11]	8

Suárez admite la probabilidad de que esa hipótesis sea posible, aunque él no la sigue. Pero en ningún modo admite la rebeldía del apetito sensitivo y la posibilidad del error. Más aún, expresamente afirma que aun así sería intrínsecamente impecable, porque intrínsecamente tendría el auxilio necesario para gozar siempre de la debida subordinación y rectitud moral. Esto no se le debería por el estado en que se supone estar; pero se le debería por la unión hispostática. Por eso no hay aquí la oposición que Enríquez insinúa con lo enseñado por Suárez *In 3* q. 9 a. 1 disp. 24 s. 3 n. 16; q. 15 a. 4 disp. 34 s. 2 n. 8; *De Mysteriis vitae Christi* q. 27 a. 3 n. 1s.

8 *In 3* q. 15 a. 4 disp. 34 s. 3 n. 5: "Unde fit etiam ut circa aliquod bonum sensibile, vel circa malum vitandum, potuerit esse in appetitu Christi desperatio; quia potuit apprehendi ut impossibile per vires naturae, ut constat de ipsa morte vitanda". Se trata naturalmente del apetito sensitivo, no del racional.

9 *In 3* q. 7 a. 3 enseña Suárez que se necesitan dos hábitos infusos para que el acto de fe se haga connaturalmente: uno en el entendimiento "Qui sit principium eliciens assensum fidei"; otro en la voluntad, "a quo eliciatur debita affectio ad fidem". Cristo no tuvo el primero; ni el segundo en cuanto significa voluntad eficaz que mueve y aplica el entendimiento a creer. "Potuit tamen habere ipsum affectum bene dispositum ad illam et honestatem, quae est in credendo, et ad obediendum fidei, si oporteret, vel si Deus in tali statu Ipsum constitueret". E ilustra esta doctrina con la de Santo Tomás (1 q. 95 a. 3), que admite las virtudes de la penitencia y la misericordia en Adán inocente, aunque no pudiera efectuar ningún acto de las mismas. Con lo cual se entiende bien por qué dice Santo Tomás (3 q. 7 a. 3 ad 2), que Cristo, aunque no pudo creer, tuvo todo el mérito de la fe.

10 *In 3* q. 7 a. 4 disp. 19 s. 1. La tesis general es: "omnes huiusmodi virtutes fuisse animae Christi infusas a principio suae creationis et conceptionis, sine imperfectionibus tamen quae vel peccatum supponunt, vel statui beatitudinis repugnant" (n. 1). Porque la penitencia supone pecado o capacidad de pecar, "fere omnes theologi negant habuisse Christum hanc virtutem". Y esa es también la doctrina de Suárez. Otro problema es el que suscita ulteriormente cuando pregunta: "an habitus ille, qui in nobis est paenitentia, nullo modo fuerit in Christo; an vero habitus ipse sub alia ratione esse potuerit, quamvis non fuerit sub ea imperfectione, quam nomen paenitentiae denotat" (n. 2). En la solución de este problema, que depende del concepto que cada uno tenga de la virtud de la penitencia, admite como más probable que en Cristo existió el hábito de la virtud que en nosotros es penitencia, aunque en El no tuvo razón de penitencia. Y todo ello suponiendo que dicha virtud no se limita a la detestación del pecado propio, sino se extiende a otros actos "qui non supponunt in operante aliquod peccatum, immo nec potentiam peccandi: ut est simplex odium peccati propter vitandam divinam iniuriam, et propositum vitandi divinam iniuriam non in satisfactionem praeteritae sed per se propter turpitudinem eius, seu propter honestatem quae est in contrario obiecto; item voluntas seu bonus affectus ad recompensationem divinae offensae, a quocumque illata sit" (n. 2). Así aparece claro el sentido de la proposición suareciana, muy distinto del que insinúa Enríquez.

11 Sobre la esperanza no habla Suárez en este pasaje. Solamente alude a ella al citar al Alense, que "eodem modo loquitur de paenitentia et spe". Su propia opi-

Q. 7 ar. 4 disp. 21 § 1.	Non fuit in illa donum prophetiae cum aliqua obscuritate. [12]	9
Q. 8 ar. 1 pag. 372.	Reiicit communem expositionem Patrum in id. 1 ad Corinth. 12 et membra de membro, id est de Xto. capite. [13]	10
Q. 9 ar. 4.	Christus non habuit ullam scientiam adquisitam per experimenta. [14]	11
Q. 11 ar. 4 disp. 19 § 2 de Christo. Similiter to. 2 q. 27 disp. 4 § 2 negat Beatam Virginem adquisiisse ullas scientias aut virtutes.	Nec habuit ullas virtutes acquisitas per suos actus. [15]	12

nión en la materia la ha consignado en el comentario a 3 q. 7 a. 4, donde admite que tuvo Cristo cuanto de perfecto hay en la esperanza, sin su imperfección intrínseca.

12 *In 3* q. 7 a. 8 disp. 21 s. 1 n. 2: "Dico ergo primo, Christum Dominum vere et proprie fuisse prophetam, atque adeo veram ac propriam et omnino perfectam habuisse gratiam prophetiae." "Tertio principaliter probatur conclusio ratione. Quia, licet cognitio prophetae interdum possit esse obscura, non est autem hoc de ratione prophetiae; quia non oportet quod cognitio prophetiae sit fides, vel in illa fundetur" (n. 4). "Et ex hac conclusione colligitur primo, hanc cognitionem propheticam in anima Christi re ipsa non fuisse distinctam a cognitione supernaturali, quam per visionem beatam vel per se infusam de divinis rebus habuit; quia, ut infra dicemus, non fuit in intellectu humano Christi aliqua supernaturalis cognitio praeter has duas" (n. 5).

13 *In 3* q. 8 a. 6 disp. 23 s. 1 n. 11. Pregunta "an, sicut Christus dicitur caput huius corporis [mystici], ita etiam possit dici membrum eius", según el texto de San Pablo "*vos autem estis corpus Christi et membra de membro*" (1 Cor 12,27). Prefiere la respuesta negativa y da no menos de tres exposiciones distintas del texto paulino, exposiciones que toma de los Santos Padres y expositores probados, citando expresamente, entre otros a San Ambrosio, San Jerónimo, San Crisostomo, Teofilacio. Enríquez sin embargo ha escrito: "reicit communem expositionem Patrum".

14 *In 3* q. 9 a. 4 disp. 25 s. 2 n. 1: "Dicendum est, certum omnino esse Christum Dominum habere scientiam connaturalem animae humanae". Distingue dos clases de ciencia adquirida evidente: una, "quae vocatur experimentalis et potissimum versatur circa singularia, quae per sensum experimur, ex quo intellectus accipit evidentem cognitionem in ipsa experientia fundatam"; otra, la de las conclusiones deducidas de principios naturales evidentes. Ambas las admite en el alma de Cristo (n. 3).

15 *In 3* q. 7 a. 4 disp. 19 s. 2 n. 4: "Istae virtutes [quae sunt suo genere acquisitae], infusae fuerunt animae Christi Domini ab instanti suae creationis in summo quodam gradu perfectionis". Cf. *De Mysteriis vitae Christi* disp. 4 s. 2 n. 3, donde defiende igual doctrina de la Santísima Virgen.

Q. 11 ar. 6 disp. 29 § 4.	Propendet quod anima Christi cum solo lumine gloriae utebatur infusis scientiis seu speciebus. [16]	13
Q. 14 ar. 4 disp. 34 § 4.	Concedit hanc propositionem: Christus est ubique homo. Idem concedit Bellarminus lib. 3 de Christo cap. 19 fin [17].	14
Q. 16 ar. 11. Qua tamen admissa, pag. 707 ait: Christus in quantum homo est Filius Dei, sed non per aeternam generationem. [19]	Christus in quantum homo est Filius Dei: esse propositionem veram et propriam. [18]	15
Q. 19 ar. 3 disp. 40 § 2.	Propendet tamquam in rem valde probabilem, quod Christus per actum pro-	16

16 *In 3* q. 11 a. 6 disp. 29 s. 4 n. 3: "Tertius tamen modus dicendi esse potest. lumen huius scientiae esse ipsum lumen gloriae, atque adeo scientiam infusam quoad habitum solum addere intellectui, lumine gloriae informato, species per se infusas, ad quarum usum satis eodem lumine gloriae intellectus elevatur". De esta opinión escribía Suárez en la edición de 1590: "et haec sententia videtur mihi valde probabiliis et verisimilis... Nihilominus tamen, quia res nova est, nolo eam omnino definire; sed eius difficultatem insinuasse sufficiat". En la edición de 1595 ha suprimido Suárez los dos adverbios "*valde*" y "*omnino*". ¿Habrá que ver en esa supresión un influjo de la censura de Enríquez?

17 *In 3* q. 14 a. 4 disp. 32 s. 4 n. 6: "De illa autem propositione, *Christus ubique est homo*, si illud *ubique* cadat supra praedicatum *homo*, D. Thomas dicit in rigore esse falsam; quia praedicata formaliter tenentur; et ideo illud *ubique* cadit supra humanitatem ipsam, et significat illam esse ubique, seu ubique copulari tali supposito... Si tamen adverbium praecise coniungatur cum subiecto, admitti potest illa locutio. Sensus enim erit: hoc suppositum, quod est ubique, esse hominem: et de illo, ubique exsistente, vere dici posse esse hominem". La misma doctrina exactamente y de igual modo defiende BELARMINO, *De Christo* 3,19.

18 *In 3* q. 16 a. 11: "D. Thomas hic eadem distinctione utitur, qua in articulo praecedenti; scilicet si dictio *in quantum* reduplicat suppositum, propositionem esse veram; si autem naturam, esse falsam. Quia vero prior sensus est valde improprius et contra vim illius reduplicationis, quae in illo sensu superflue et sine fructu fieret, sequitur propositionem illam simpliciter et in rigore falsam esse". Cf. *In 3* q. 23 a. 4 disp. 49 s. 1 n. 3.

19 El texto aludido es éste: "Ad primum respondetur, ex supra dictis, verum esse Christum, ut hominem, non posse dici Filium Dei proprie per essentiam et aeternam generationem, sicut est Filius Dei in quantum est Deus, sumendo proprie, formaliter et specificative particulam *in quantum*, ut supra explicatum est" (*In 3* q. 23 a. 4 disp. 49 s. 1 n. 10).

prium liberum meruit sibi gloriam animae essentialem. [20]

Q. 22 pag. 695 fin. Christus etiam post suam resurrectio- 17
nem non habuit temporale dominium in orbem. [21]

Q. 23 disp. 49 § 1 Significat Christum dici posse naturalem 18
col. b pag. 707, Filium Trinitatis. [22] Et humanitatem

---

20 *In 3* q. 19 a. 3 disp. 40 s. 2: "Utrum Christus meruerit gloriam animae suae et alia dona gratiae et scientiae. Prima sententia affirmativa... [n. 1]: Haec sententia est sine dubio probabilis, cum habeat graves auctores et valde probabiles rationes et speciem quamdam pietatis; unde qui illi temeritatis notam inurunt, temere sine dubio loquuntur; praesertim cum nullum solidum fundamentum afferant, ut videbimus [n. 4]. Nihilominus contraria sententia, quae negat Christum haec dona animae suae meruisse, sicut communior theologorum est, ita simpliciter videtur mihi probabilior" (n. 5).

21 *In 3* q. 22 a. 6 disp. 48 s. 2: "Dico 1.º Quamvis Christus Dominus interdum habuerit aliquarum rerum humanum et temporale dominium, non tamen assumpsit huiusmodi dominium vel potestatem in toto orbe, neque in aliquo regno temporali" (n. 5). Esta conclusión vale a fortiori de la vida de Cristo después de su resurrección: "unde multo certius est, etiam post resurrectionem non assumpsisse Christum huiusmodi dominium" (n. 6). "Dico 2.º, habuisse Christum Dominum per se et directe excellens quoddam dominium et potestatem in res omnes creatas et super omnes omnium hominum et angelorum actiones" (n. 7). De este último modo de dominio investiga "an habuerit Christus hoc dominium in vita mortali, vel solum post resurrectionem" (n. 8). Prefiere decir que lo tuvo desde el principio: "et haec posterior sententia mihi magis placet, si in rigore loquamur de proprietate et potestate excellentiae; nam si loquamur de quodam absoluto et perfecto usu et quasi de possessione huius regni et dominii, atque adeo de manifestatione eius, haec post resurrectionem plene ac perfecte obtenta sunt" (n. 8).

22 *In 3* q. 23 a. 4 disp. 49 s. 1: "Ad secundum argumentum respondetur concedendo hanc relationem rationis convenientem Christo ut homini esse ad totam Trinitatem; quia a tota illa habet humanitas gratiam unionis et toti illi est gratus et dilectus Christus ut homo, et divina haereditas, ad quam habet ius, et ab ipsa Trinitate conferenda est et in visione eiusdem Trinitatis consistit". In 3 q. 23 a. 4 disp. 49 s. 2: "Ad confirmationem et tertium argumentum praecedenti sectione relictum, respondetur Christum ut hominem esse Filium Dei naturalem, no ex vi solius aeternae generationis, quia illa filiatio pertinet ad Christum in quantum Deus est; sed adiuncta gratia unionis, quae in tempore facta est humanitati, ut satis explicatum est". La unión que hace Enríquez de estos dos pasajes parece estar en el hecho de que el segundo defiende la filiación natural de Cristo en cuanto hombre en virtud de la gracia de unión, al paso que el primero afirma que esa gracia de unión pone en Cristo una relación a toda la Trinidad. De donde la consecuencia: "Christus dici potest Filius Trinitatis". Pero no es leal Enríquez al sacar esa consecuencia, que está expresamente negada en Suárez: "Nihilominus tamen simpliciter dicendum non est Christum ut hominem esse Filium Spiritus Sancti, tum quia.... tum etiam quia Christus simpliciter habet perfectam relationem filiationis naturalis ad solam primam personam Trinitatis.. Et ideo, licet unio humanitatis ad Filium sit a tota Trinitate, tamen simpliciter denominatio filii non est Christo tribuenda nisi in ordine ad Patrem; quod observandum est propter castum loquendi modum; nam res ipsa iam explicata est". (*In 3* q. 23 a. 4 disp. 49 s. 1).

adiuncta pag. 710.	Christi ratione gratiae habitualis dici Filium naturalem Dei. [23]
Q. 25 ar. 3 insinuat; sed expresse id asserit to. 2 q. 37 disp. 22 § 2.	Beatam Virginem posse adorari latria. [24]

Sin embargo en la edición de 1595 estas dos secciones están totalmente refundidas. Los tres pasajes citados han sido omitidos en ella. Y esta omisión es tanto más digna de notarse, cuanto que en la nueva edición no se responde nada expresamente a la segunda objeción. Véase disp. 49 s. 1 n. 10. A la tercera se dice: "ad confirmationem et tertium argumentum in praecedenti sectione relictum, sufficienter iam responsum est" (disp. 49 s. 2 n. 41). En efecto con esa intención se ha llevado a cabo la refundición de todo el texto y se han redactado las varias páginas añadidas. Véase en la nueva redacción lo esencial del pensamiento suareciano. "Alia ratione dicimus Christum ut hominem esse Filium Dei per gratiam unionis... Haec ergo relatio distincta est a relatione filiationis aeternae, distinctamque habet rationem fundandi, scilicet gratiam unionis, distinctumque terminum ut latius explicabitur sectione sequenti" (Disp. 49 s. 1 n. 10). "Igitur loquendo in priori sensu de Christo ut homine, ut loquimur, quacumque ratione dicatur esse Filius Dei, sive naturalis, sive adoptivus, sive per gratiam, necessario dicendum est sub ea ratione non dicere, relationem ad solam primam personam Trinitatis, sed ad Deum ut Deum, et consequenter ad tres personas ut sunt unus Deus" (s. 2 n. 24). "Addo quod, licet in re Christus ut homo habeat hanc filiationem [ad Deum], tamen in modo loquendi non potest simpliciter et absolute dici filius suus seu Verbi... Atque hinc a fortiori constat, Christum non posse dici absolute filium Trinitatis" (s. 2 n. 28).

La refundición de estas secciones debe haberla ocasionado, al menos parcialmente, la censura de Enríquez. Pero en ella Suárez no ha modificado su doctrina primera, sino solamente la ha explicado con mayor amplitud.

23 *In 3* q. 23 a. 4 disp. 49 s. 1 n. 9: "Hinc fit, ex hac actione, qua producta fuit gratia habitualis in Christi anima, resultasse in Christo ut homine relationem realem ad Deum, fundatam in ipsa gratia, quae sit velut relatio effectus ad causam, eiusdem rationis cum relatione ad Deum quae resultat in homine iusto ex vi illius actionis per quam iustus fit... Addo tamen nihilominus, quamvis haec relatio in aliis hominibus habeat rationem filiationis, tamen in Christi non proprie recipere hanc denominationem; et ideo non proprie posse dici Christum, ut hominem Filium Dei ratione gratiae habitualis, sed unionis tantum".

24 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 22 s. 2 distingue tres modos diversos de dar culto a la Santísima Virgen. El primero es extrínseco, "qualis in reliquiis, aut in cruce vel clavis Christi reperitur" (n. 2). De ese modo es adorable María "quatenus Christum tetigit, ita ut tota ratio huius adorationis sit Christus". Evidentemente se trata de un culto que de algún modo es latréntico: pero no absoluto, sinó relativo. Suárez admite la rectitud especulativa de ese culto. Sin embargo lo rechaza en la práctica por los equívocos graves a que se presta. Su pensamiento, del todo opuesto a la acusación de Enríquez, lo consigna netamente en estas palabras: de fide certum est, B. Virginem non posse adorari propria ac perfecta latria" (s. 3 n. 1). Y añade: aun en el caso de que alguno diera a la Virgen el culto relativo antes indicado como especulativamente posible y rechazado cómo prácticamente peligroso, ese culto no sería propiamente latréutico; podría sólo llamarse "de latría secundaria", "quatenus ab eadem virtute latriae proficiscitur, quamvis revera sit actus distinctus ab adoratione latriae proprie et simpliciter dictae" (s. 3 n. 3). Ese es también el sentido "insinuado" *In 3* q. 25 a. 5.

Eadem q. 25 ar. 3 disp. 54 § 4. Deinde art. 4 disp. 56 § 2 in principio affert rationem qua excusari possit Egidius haereticus dum negabat crucem esse adorandam latria. [26]

In principio proponit (quod sumit ex Catharino) quod D. Thomas si vidisset 20
septimam synodum non admitteret Imaginem Christi esse adorandam latria et subterfugit plane concedere ita esse adorandam latria. Tandem columna ultima relinquit ut problema. Sed negat id esse praedicandum populo. [25]

---

25 *In 3* q. 25 a. 3 disp. 54 s. 4: "Fundamentum sumitur ex VII Synodo; quam verisimile est D. Thomam non vidisse, quia fortasse eo tempore non erat facta latina, aut ad illius manus non pervenit. Nam si illam vidisset, illius utique meminisset". Habla Suárez en boca de otros. Su propia doctrina, aludida por Enríquez, es ésta: "Et idei inter sapientes recte loqui possumus, ut D. Thomas loquitur, imaginem Christi adorari latria; quia revera usitatissimus modus illam adorandi huiusmodi est; qui quamvis a theologis subtiliter explicetur, tamen a rudi et indocta plebe facilius exercetur. At vero pro concione ad plebem oportet cautissime et disertissime loqui, ut omnis erroris et idololatriae occasio vitetur. Et ideo satis erit docere populum, imagines non propter se, sed propter personas, quas repraesentant; in honore haberi; et in ipsis imaginibus personas adorari, absque subtiliori discussione" (n. 17).

El pensamiento de Suárez está perfectamente claro. Pero también aquí hizo Suárez una refundición al preparar la edición de 1595. Y la hizo para hacerse cargo expresamente de la acusación de Enríquez. Por eso a renglón seguido del último texto que hemos citado, añadió: "Propter haec verba et hanc responsionem, attribuit mihi quidam modernus auctor, quod scripserim, non esse praedicandum populo imaginem Christi esse adorandam latria; et quod asseruerim D. Thomam non fuisse id concessurum, si VII Synodum legisset. Sed neutrum horum ex hactenus dictis colligi potest. Et quidem D. Thomam ego valde probabile existimo, ipsum non vidisse VII Synodum, cum eius mentionem non fecerit. Quod si vidisset, non mutasset quidem sententiam, nec fortasse loquendi modum, cum simpliciter verus sit. Exposuisset tamen VII Synodum, suamque sententiam cum modo loquendi illius conciliasset. Quod vero ad concionandum coram plebe pertinet, non negamus veritatem hanc esse praedicandam populo, quantum ad aedificationem eius pertinere potest; sed tamen, quia materia est lubrica et obscura, et in ea non solum sunt variae theologorum sententiae, sed errores etiam misceri possunt, ideo dicimus coram plebe caute et diserte esse loquendum, et potius esse rem ipsam explicandam sub communibus terminis qui a plebe concipi possint, quam sub terminis scholasticis qui vix intelligi valeant" (s. 4 n. 18). El pasaje sobre Santo Tomás había quedado antes redactado así: "Unde multi putant, si D. Thomas hanc definitionem Concilii legisset, aliter de imaginum adoratione locutum fuisse" (s. 4 n. 4).

26 *In 3* q. 25 a. 6 disp. 56 s. 2: "Utrum crucis imago retinenda sit et adoranda. Ratio dubitandi esse potest, quia crux non repraesentat aliquam personam sacram, sed solum eam crucem, in qua Christus pependit; ergo non est in ea sufficiens ratio, ob quam adoretur. Alias etiam clavus, vel flagellum et similia adorari possent, quatenus repraesentant alias res similes, quibus Christus supplicio affectus est... Propter hanc fortasse causam, praeter haereticos supra citatos, Aegidius Hispanus negavit crucem esse adorandam; qui propter hunc et alios errores Hispali damnatus est". ¿Es eso una "excusa"?

Tomo 2 q. 27 ar. 1 disp. 1 § 2 ad finem pag. 12	Si Adam non peccasset Deus nihilominus fieret homo ex hac eadem matre. [27]
Disp. 4 §. 4 pag. 66. Deinde addit § 5 pag. 72: nec fomes fuit eis ablatus nisi per extrinsecam assistentiam. [29] Et § 6 pag. 74 effectum iustitiae originalis refert ad talem assistentiam. [30] Vide supra circa q. 7.	Impeccabilitas non potest ab intrinseco intelligi etiam in Christo aut B. Virgine etiam per visionem beatam: sed per solam extrinsecam Dei assintentiam. Alias tolleretur usus liberi arbitrii in Christo. [28] Vide alibi, [e] infra § 4.5.
Q. 28 disput. 5 § 4 pag. 103 col. 2.	Iacobus minor non fuit ordinatus seu consecratus episcopus a tribus Apostolis. [31]

e *el ms. dice* alii

27 *De Mysteriis vitae Christi disp.* 1 s. 3 n. 7: "Dicendum est, si solum habeatur ratio illius primae electionis, qua B. Virgo per se electa est, ex vi illius futuram fuisse, etiam si homo non peccasset".

28 *De Mysteriis vitae Christi disp.* 4 s. 4 n. 4: "Certum est B. Virginem in hac vita numquam fuisse impeccabilem ab intrinseco ad modum beatorum; quia fuit tantum viatrix, ut supra dictum est... Tertio addo, hoc donum non constitisse in solis habitibus infusis, vel in sola aliqua inhaerente qualitate..., nisi adiungatur singularis Dei providentia et protectio per actualia et specialia Dei auxilia, ut... constat ex iis, quae supra diximus de Christi impeccabilitate et de carentia fomitis".

29 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 4 s. 5 n. 7s explica tres modos posibles de conseguir que el "fomes peccati" nunca se actuase en pecado alguno. De los cuales el 2.º es "per solam extrinsecam Dei providentiam, vel impedientem obiecta quae possent huiusmodi motus excitare, vel negantem concursum suum ad eosdem". Pero, aunque considera esta hipótesis como posible, Suárez prefiere una tercera, es decir "partim per habitus et virtutes perfectas, partim per divinam gratiam excitantem, praevenientem et adiuvantem".

30 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 4 s. 6 n. 5: "Hoc autem donum, ut opinor, nihil intrinsecum erat in homine, praeter gratiam in essentia animae existentem et virtutes omnes per se et per accidens infusas in gradu heroico, quibus adiungebatur specialis Dei providentia et custodia".

31 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 5 s. 4 n. 15s. Sostiene Suárez que Santiago, al igual que los demás Apóstoles, fué consagrado obispo inmediatamente por Cristo o por el Espíritu Santo; y el texto de las PsIsidorianas, que se alega en contrario, lo entiende "non quoad consecrationem seu potestatem ordinis, sed quoad specialem institutionem et designationem, per quam Hierosolymitana Ecclesia commissa est speciali curae Iacobi Apostoli, ita ut ille esset proprius et specialis illius episcopus".

Disp. 6 § 2 p. 113.	In B. Virgine ante matrimonium fuit votum absolutum virginitatis. [32]	24
§ 3 p. 115.	Incertum est an B. Virgo fuit prima, quae emisit votum virginitatis. [33]	25
Q. 29 disp. 7 § 2. col. 2 in 2.ª sententia.	Tempore annunciationis angelicae cohabitabant quidem in eadem domo B. Virgo et B. Ioseph. At inde probat nondum intervenisse solemnitatem nuptiarum: *quia nondum* (inquit) carnaliter convenerant. [34]	26
Disp. 8 § 2 p. 132.	Christus nulli hominum, nec suis etiam parentibus, fuit proprie subiectus. [35]	27
Q. 36 disp. 14 § 1.	Multa, quae graves Patres asserunt contigisse in Nativitate Christi, asserit esse incerta: ut de templo Pacis, de Sodomitis tunc mortuis. [36]	28

---

32 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 6 s. 2: "Dicendum primo est, B. Virginem, ante Filii sui conceptionem, absolutum et perfectum votum castitatis emisisse [n. 5]... Dico ergo secundo, B. Virginem emisisse hoc votum ante contractum matrimonium cum Iosepho" (n. 8).

33 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 6 s. 3 n. 1: "Licet multi ante Virginem castitatem servaverint..., nullus tamen ante Illam creditur hoc votum emisisse". Propone algunas dificultades, y concluye: "Ad has obiectiones nihil aliud habeo quod respondeam, nisi rem hanc esse incertam, et non admodum ad Deiparae laudes pertinere" (n. 3). Se esfuerza sin embargo después por defender dicha doctrina.

34 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 7 s. 2 n. 4: "Secunda sententia media esse potest, scilicet tempore annunciationis angelicae Mariam et Ioseph iam cohabitasse in eadem domo; nondum tamen intervenisse solemnem celebrationem nuptiarum. Et coniectura est, quia propter hanc causam nondum carnaliter convenerant".

35 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 8 s. 1 n. 5: "*Et erat subditus illis*. Quamquam enim hoc magis significet usum quam debitum, quia revera Christus propter dignitatem suae personae nulli hominum proprie subiectus fuit, tamen ad dignitatem Ioseph declarandam satis est quod, praecise considerata humana conditione et origine, Christus futurus erat iure subditus Ioseph; et quod, licet ratione divinitatis esset exemptus, tamen de facto voluit illi esse subiectus eique tamquam patri ac superiori obedientiam honoremque deferre".

36 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 14 s. 1: "Quibus signis quibusque personis Christi nativitas manifestata sit. De materia huius dubii nihil fere certum invenio, praeter ea quae Evangelistae referunt... Varia enim legimus in historiis eo tempore accidisse prodigia..., quae licet non omnia in die natalis Domini facta fuerint, universa tamen ad Christi ortum illustrandum divinitus ordinata fuisse, omnes scriptores ac catholici annotarunt". Y él también las consigna de igual modo en los números siguientes.

Q. 37 disp. 17 § 1. Item dum agit de passione Christi reiicit multas historias pie receptas apud probatos auctores.[38] Cum tamen idem auctor serio quaedam asserat ob unius auctoritatem.	Et quod Patres aiunt, puero Iesu intrante Egiptum corruisse idola. Et quod eo praesente arbor se humiliavit.[37]
Disp. 19 § 3 p. 330 col. 2.	Habitus theologiae est per se infusus et supernaturalis.[39]
Disp. 21 § 2 p. 347.	Contentus est dicere *temerarium*, si quis negat B. Virginem fuisse sanctificatam in utero matris: aut assumptam in caelum in corpore et anima.[40]
et § 3 p. 350. Et addit p. 351: ex rebus vero possibili-	B. Virgo videt in Verbo omnia quae Deus videt scientia visionis, exceptis iis quae pertinent ad animam Christi.[41]

37 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 17 s. 1 n. 7: "Tamen revera ii Patres solum dicunt per Christum confracta esse Aegypti idola quando gens illa per Evangelii praedicationem ad ipsum conversa est; cuius veluti indicium ac praesagium fuit introitus pueri Iesu in Aegyptum... Illud ergo quod de eversione idolorum dicitur, incertum est. Et quidem quod in tota Aegypto acciderit, non est admodum verisimile; quod vero in aliqua civitate, in qua Christus habitavit, divina Eius virtus idola confregerit, non est incredibile, quamquam in dicto loco Isaiae non habeat fundamentum, sed in quadam humana historia satis incerta. Et idem iudicium sit de aliis miraculis, quae circumferuntur a puero Iesu in Aegypto facta".

38 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 39 s. 2 n. 10 enumera varios prodigios que se dice tuvieron lugar en la pasión, y concluye: "Sed horum, qui in Evangelio non habentur, fides sit penes auctores".

39 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 19 s. 3 n. 5: "Hoc autem fiet verisimilius, si supponamus hunc habitum theologiae, si sit perfectus et inclinans ad assentiendum cum maiori certitudine quam sit omnis certitudo naturalis, esse supernaturalem et ex natura sua per se infusum, sicut est prudentia infusa; quod est valde probabile, ut nunc suppono ex iis quae in principio primae partis et in materia de gratia tradi solent".

40 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 21 s. 2 n. 9: "Catarinus... contendit esse de fide. Sed revera non est; quia neque est ab Ecclesia definita [Assumptio corporea], nec est testimonium Scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari; atque adeo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris".

41 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 21 s. 3 n. 5: "Ex his pie et probabiliter colligo, videre B. Virginem in Verbo quidquid Deus videt scientia visionis, iis solum exceptis quae singulariter ad Christum et ad interiores animae Eius cogitationes pertinent".

bus multo *fortasse* plura intuetur anima Christi. [42]		
Q. 38 disp. 25 § 1. Deinde pag. 406 col. 2. ait: Ioannes non praedicavit fidem Trinitatis. [44]	Ioannes in suo baptismo non est usus ulla verborum forma. [43]	32
Q. 41 ar. 3 ad 1 et pag. 511.	Sentit cum Caietano Christum habuisse sensationes carnis immundas. [45]	33
Q. 46 ar. 8 ad finem.	Christus passus est etiam in portione superiori. [46]	34

42 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 21 s. 3 n. 6: "Dices; videmur aequare Matrem Filio in perfectione gloriae atque essentialis beatitudinis. Respondetur, minime id sequi. Primum, quia simpliciter non videt anima Virginis omnia quae cadunt sub scientia visionis sicut videt anima Christi. Deinde, licet videret omnia, nihilominus multum excederet Christus in visione Dei, quia perfectiori lumine et claritate videt Deum, et ex rebus possibilibus multo fortasse plura intuetur".

43 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 25 s. 1 n. 5: "Dico breviter primo, certum esse Ioannem non baptizasse sub illa forma: *Ego te baptizo in nomine Patris...*" "Dico secundo, ex Scripturis colligi non posse an Ioannes baptizaverit sub certa forma verborum, necne. Illis tamen et rationi magis consentaneum videtur, Ioannem in suo baptismo nulla forma usum fuisse" (n. 6).

44 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 25 s. 1 n. 5: "Ac merito. Quia expressa fides Trinitatis non est omnibus publice praedicata, nisi per Christum et Apostolos; non per Ioannem". Nótese la precisión de la frase, que falta del todo en Enríquez.

45 No hemos encontrado en Suárez semejante proposición. Lo más cercano a ella lo hallamos en los dos pasajes siguientes. De un lado Suárez escribe: "Solutio ad tertium existimari solet difficilis, quoniam in ea D. Thomas ait Christum non potuisse tentari per delectationem et concupiscentiam carnis, quia haec concupiscentia non potest esse sine peccato. Quod non videtur verum, quia haec concupiscencia saepe est omnino naturalis et praeveniens omnem usum rationis et libertatis... Cum ergo dicit in Christo esse non potuisse huiusmodi tentationis genus quia non potest esse sine peccato, intelligi potest non simpliciter, sed sub ea conditione, si ab homine praeveniri potest et evitari; et quia a Christo semper vitari poterat, ideo non potuit admitti sine aliqua culpa" (*De Mysteriis vitae Christi* comment. q. 41 a. 1 n. 7.) Más adelante escribe: "Et Caietanus addit probabile videri illis diebus daemones formasse corporeas similitudines varias ad tentandum Christum, sicut de B. Antonio aliisque Patribus anachoretis legimus" (*De Mysteriis vitae Christi* disp. 29 s. 3 n. 7). Pero el pensamiento de Suárez queda claro, cuando en el mismo contexto del primer pasaje añade: "Addo etiam huiusmodi motus per sese esse indecentes; et ideo, quamvis vi sua ac formaliter culpae non sint, si nulla voluntas intercedat, habent tamen quodammodo materialem turpitudinem culpae, et idcirco nullo modo decebat esse in Christo".

46 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 33 s. 2 n. 6: "Quarto voluntas et appetitus Christi permissus est naturae suae, ut circa tale obiectum sic propositum, quantum

pag. 590.	Dum Matt. 26 citatur Zacharias propheta de triginta argenteis, negat (ut probabilius) in Matt. ponendum Zachariam, nec id exstare apud illum. [47]
pag. 594 col. I.	Transit sine refutatione cum Hiero. dicente, Iudam miracula Christi tribuisse magicis artibus. [48]
pag. 595.	Negat Apostolos peccasse, dum in nocte passionis relicto Christo omnes fugerunt. [49]
Q. 50 ar. 6 disp. 38 § 2 p. 689, quod etiam obiter repetit q. 27 pag. 7 col. I atque 54 pag. 890.	In triduo mortis, humanitas Christi ut sic, fuit separata a Verbo. [50]

naturae propensione et efficacia posset, contristaretur; et divinitus factum est, ut unus actus alium non impediret, nec gaudium unius partis in aliam redundaret, nec denique aliquod solatium adhiberetur, quod tristitiam illam posset minuere vel levare".

47 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 34 s. 1 n. 19. "Et huius prophetiae [Zachariae] meminit Matthaeus c. 27, quamquam mutatis verbis; et non tribuit illam Zachariae, sed Ieremiae, quod non parvam difficultatem multis ingessit... Sed illud verisimilius videtur, Evangelistam non posuisse nomen Ieremiae, sed simpliciter nomen Prophetae; ab aliquo autem additum nomen Ieremiae in margine, postea irrepsisse in textum in aliquibus codicibus, non enim in omnibus habetur".

48 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 34 s. 3 n. 2: "Iudas autem summam ingratitudinem ac mentis caecitatem [ostendit], adeo ut visum Hieronymo sit eum non credidisse signa et miracula Christi fuisse vera, sed magicis artibus facta; alioqui non existimasset posse a se Christum decipi".

49 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 34 s. 3 n. 5: "Inquiri vero hic posset, an Apostoli peccaverint fugiendo et deserendo Christum. Respondeo breviter, si actum illum externum secundum se et secundum occurrentes circunstantias per se consideremus, non videri actum de se malum; quia neque ipsi poterant defendere Christum, nec debebant, ut statim dicam; sese autem obicere morti aut comprehensioni, non erat eis specialiter praeceptum... Dico autem per se; quia per accidens, aut ratione scandali, aut ob conscientiam erroneam; aut si fortasse fuga illa ex aliquâ dubitationi in fide seu fiducia Christi orta est, potuit in illo actu intervenire peccatum".

50 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 38 s. 2 n. 2: "Hinc sequitur primo, in morte Christi desiisse esse humanitatem Eius; quia de essentia humanitatis est unio corporis et animae. Unde etiam fit, deperditam tunc esse unionem humanitatis ad Verbum, non per propriam seu puram ac praecisam separationem extremorum, sed per destructionem alterius extremi". Cf. disp. 1 s. 1 n. 12.16; disp. 47 s. 3 n. 9.

Disp. 40 § 1 p. 702.	Christus mortuus est anno aetatis trigesimo quarto. [51]	39
Q. 51 disp. 41 § 1 pag. 745. Et q. 46 ar. 11 p. 629.	Vulnus Christi fuisse in latere sinistro. [52]	40
Q. 52 ar. 8 disp. 42 § 2 ad finem.	Non est omnibus necessarium nec praeceptum credere explicite illum articulum fidei de descensu Christi ad inferos. [53]	41
Item de q. 54 vide supra circa q. 5. [54]		
Q. 59 disp. 53 ad finem.	Negat nec permittit nos cum Patribus loqui per signa quaedam cum probabili coniectura de tempore Antichristi. [55]	42
Disp. 55 pag. 1125.	Elias et Enoch, licet sint viatores et mortales, negat esse nunc in statu merendi; quia alias superarent gratiam Beatae Virginis. [56]	43

---

51 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 40 s. 1 n. 7: "Sexta igitur sententia, quam nos probabiliorem existimamus, est, Christum Dominum mortuum esse expleto trigessimo tertio anno aetatis, annum agentem trigessimum quartum".

52 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 41 s. 1 n. 3: "Quod si quis inquirat, quo in latere Christus fuerit percussus, dextrone an sinistro, nullum firmum ac certum responsum praebere possumus, quia neque Scriptura id explicat, neque apud antiquos Patres aliquid hac de re scriptum invenitur. Solum dicunt omnes in hoc mysterio impletum esse quod in Adamo et Eva fuerat praefiguratum... Coniectant autem viri docti et eruditi Evam de sinistro latere fuisse formatam... Hinc ergo conicere possumus, Christum in latere sinistro fuisse vulneratum..." Cf. *De mysteriis vitae Christi* comment. q. 41 a. 11 n. 7.

53 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 43 s. 2 n. 13: "Si vero nomine articuli fidei intelligamus veritatem, quam omnes fideles explicite scire ac credere teneantur; sic non existimo necessarium hunc computare inter articulos fidei. Quia non est res admodum necessaria singulis hominibus, et quia ob hanc fortasse causam in symbolo Nicaeno omittitur".

54 Véase más arriba la proposición cuarta.

55 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 53 s. 4 n. 10: "Ipso igitur longo rerum experimento constat, haec signa insufficientia esse ad iudicandum de diei iudicii propinquitate..."

56 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 55 s. 1 n. 6: "Nihilominus probabilius videtur hos viros tantum fuisse in statu merendi et potuisse in gratia crescere usque ad illud tempus in quo translati sunt, et ad eumdem statum merendi esse redituros, quando iterum venient ad praeparandum secundum Christi adventum... Quod

Non extare nunc paradisum terrae. [57]

Q. 27 disp. 2 § 2. — Ex Petro Damiano significat Verbum divinum fuisse unitum substantiae Beatae Virginis matris. [58]

Ibidem ait: Verbum numquam dimisit aliquid de illa substantia quam assumpserat de B. Virgine. [59]

Eod. § 2 pag. 10. — Beatae Mariae ratione maternitatis *debetur* suo modo magna plenitudo gratiae. Et infra ait, hanc excellentiam gratiae fuisse debitam quodam modo dignitati matris. [60]

[4. Censura de Enríquez a las proposiciones precedentes]

Numero alterius papiri respondet hic numerus et censura circa Pris. Francisci Suárez commentar. in 3 p. Beati Thomae.

1 Favet errori Pelagii et confutatur per Henricum t. 2 lib. de fine hominis c. 2. § 1 B et § 6 [61]

---

ab inconvenienti probari potest, quia in tam longo tempore infinita haberent merita, et omnes Sanctos ac ipsam etiam B. Virginem cumulo meritorum facile possent antecellere".

57 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 55 s. 1 n. 13: "Rursus, si terrestris paradisus adhuc extat, nullus prudens et cordatus negabit hos Santos viros [Elias et Henoch] ibi degere..." En las lineas anteriores había escrito: "Ex iis igitur satis constat vere a nobis assertum esse, locum; in quo Henoch et Elias habitant, incognitum esse; nimisque licenter asseruisse Sixtum... contra regulam rectae fidei esse negare Henoch et Eliam translatos esse in paradisum terrestrem".

58 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 1 s. 2 n. 2: "Hinc factum est, ut aliqua substantia virginei corporis, ex qua fuit Christi corpus et in principio constitutum et postea auctum, quamdiu sanguine vel lacte Matris nutritum fuit, unita sit hypostatice Verbo Dei. Propterea dixit Petrus Damianus..."

59 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 1 s. 2 n. 1: "Ex quo potest facile credi, illam substantiam carnis, quam Christus assumpsit ex Virgine, numquam fuisse omnino dimissam, aut continua caloris naturalis actione resolutam, sed eamdem omnino fuisse semper conservatam Verbo Dei unitam".

60 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 1 s. 2 n. 7: "Sicut ratione unionis debetur humanitati Christi summa gratia et gloria, ita ratione divinae maternitatis debetur Virgini suo modo magna quaedam plenitudo gratiae". "Tandem hanc totam excellentiam debitam esse quodammodo huic dignitati, ita potest explicari, quia decet matrem honorari a filio".

61 ENRÍQUEZ, *Summa theologiae moralis* lib. ult. cp. 2 n. 1 b et n. 6.

2 Temeraria et suspecta novitas in tanto mysterio, absque auctore et fructu. Periculosius est quod in posteriori tomo fingit novum terminum conversionis. Confutatur lib. de Euchar. c. 23 § 9 [62].

3 Novitas proxima errori confutatur lib. de Euchar. c. 8. § 1. litera C. Alias simili ratione omnium hominum baptismata essent unum; aut in omnibus esset unum numero peccatum originale; quot est error [63].

4 Temerarium contra torrentem Doctorum 4 d. 44 et d. Tho. 3 p. q. 54 a. 4. Vide lib. de Euchar. c. 26. § 2 [64].

5 In eo quod probabile esse sentit, quod Christus per humanitatem potuit errare et mentiri est error damnatus contra Durandum et Scotum [65].

6 Ita loqui, favet haereticis dicentibus Christum in cruce desperasse. De quibus idem auctor q. 15 disp. 33 § 1 [66].

7 Ociosa temeritas contra torrentem Doctorum [67].

8 De virtute poenitentiae formaliter est temerarium contra torrentem et d. Thomam 3 p. q. 15. ar. 1 ad 4 [68].
De virtute spei in Christo aut beatis: error, ut Patres colligunt ex illo ad Rom. 8: *quod videt quis quid sperat?* d. Thomas 1. 2 q. 67 ar. 3. Henr. lib. 1 de poenit. c. 35 et c. 19 § 2. N. [69].

9 Temeritas contra torrentem et d. Thomam. Quare Abulensis, quia negavit omnem obscuritatem in cognitione Christi, negat temere eum fuisse prophetam [70].

---

62 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 23 n. 9: "Haec sententia non habet antiquum assertorem, sed miscet et confundit quae ab auctoribus contraria opinantibus asseruntur; et frustra multiplicat actiones sine necessitate".

63 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 8 n. 1 c.

64 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 26 n. 2; donde sin embargo no se trata directamente la cuestión.

65 Ya hemos visto que Suárez de hecho no afirma semejante cosa.

66 No tienen nada de común esos dos puntos. El texto aludido de Suárez está *In 3* q. 15 a. 2 disp. 33 s. 1.

67 Como solución posible a un problema nuevo, no se puede decir que sea contra el consentimiento de los doctores. Más bien Suárez hace ver que está en la línea seguida por Santo Tomás en un problema semejante.

68 Hemos visto que tampoco para Suárez hay en Cristo formalmente penitencia.

69 Tampoco admite Suárez esa opinión. Los textos aludidos están en ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 4 cp. 35 n. 4; cp. 19 n. 2 n.

70 ABULENSIS, *In librum Numerorum* cp. 11 q. 64. Nótese que Suárez tiene en cuenta ese texto en el pasaje citado en la nota 12, al que se refiere la censura de Enríquez.

10 Temere reiicitur una expositio communis et vera Patrum. Licet simul sit alia expositio.

11 12 Temere miscet opiniones: nam qui in anima Christi admittunt scientias aut virtutes fuisse per accidens infusas, non ponunt alias per se infusas.

13 Novitas temeraria sine ullo auctore et contra torrentem Doctorum, qui speciebus infusis addunt in Christo lumen proportionatum infusum.

14 Favet errori Ubiquetariorum, quia significat humanitatem Christi esse ubique. De quibus lib. de Euchar. in prooemio § 7 littera S [71].

15 Contra torrentem et D. Thomam, quia Christus in quantum homo est creatura seu creatus in tempore et minor Patre. At eo admisso male eludit quod aliter sit Filius Dei quam per aeternam generationem [72].

16 Haec sententia iamdiu explosa est a bonis theologis, et modus quo defendit illam contra torrentem, videtur temerarius. Henricus to. 1 lib. de indulgent. c. 2 § 2 H [73].

17 Est contra Patres et B. Thomam ut ex plano sensu S. Scripturae colligitur [74].

18 Novitas temeraria. Henricus lib. de fine c. 14 § 3 D. Alias Christus diceretur Filius sui ipsius: aut Filius Spiritus Sancti contra Conc. Toletanum et Patres. Item si humanitas dicatur filius naturalis Dei, dicetur genitus ab aeterno, quia de Filio Dei intrinsece praedicatur, quod sit genitus ab aeterno [75].

19 Sapit haeresim Collyridianorum, quam confutat B. Epiphanius et Castro. Henricus lib. de Euchar. c. 32 § 4 M; lib. de fine c. 10 § 10 lit. S [76].

---

71 Basta leer el texto de Suárez citado en la nota 17, para ver lo arbitrario de esta censura. Alude a Enríquez, *Summa* lib. 8 prooem. n. 7 s. Véase más abajo el número 14 de la censura contra Enríquez.

72 Están claros los equívocos de esta censura en el diverso modo de entender la reduplicación *in quantum homo*.

73 Suárez explica hasta qué punto puede hablarse de unanimidad entre los teólogos en este problema; y en último término se decide por la opinión más común. Enríquez, *Summa* lib. 7 cp. 2 n. 2 h.

74 Es preciso tener en cuenta las diversas distinciones hechas por Suárez en los textos aludidos.

75 Enríquez, *Summa* lib. ult. cp. 14 n. 3. Esas consecuencias están ya previstas y rechazadas por Suárez, en parte en la edición de 1590 y más completamente en la de 1595.

76 S. Epiphanius, *Panarion* haer. 79, 1: MG 42, 740s. No hemos logrado ave-

20 Error periculosus, de quo damnatus est Egidius cuius ossa combusta sunt Hispali. Idem periculose asserit Bellarminus lib. 4 De Euchar. c. 22 § 4 et 5 et cap. 24. Sed dum Suárez dubitat et dicit utrumque esse probabile pro ratione diversarum regionum, sane dubius in fide, infidelis est, nec pietas catholica variatur pro regionibus. Item male Suárez negat esse praedicandum populo, et peius Bellarminus ait sic praedicare adorandum latria esse periculosum, offendere aures catholicorum et haereticis praebere occasionem blasphemandi. Ob similem propositionem prohibitus est liber Doctoris Petri Martínez. Confutat Henricus, lib. de Euchar. c. 32 § 5 A [77].

21 Est contra torrentem et de B. Virgine canit Ecclesia: peccatores non abhorres, sine quibus numquam fores, tanto digna Filio [78].

22 Temere et periculose putant Suárez et Ludovicus a Molina tolli liberum usum arbitrii per plenitudinem gratiae, aut per praedefinitionem Dei, aut per auxilium efficax praeveniens. Henr. lib. de fine c. 4 § 1 E et § 6 [79]. Item blasphemum videtur tribuere Christo fomitem intrinsecum contra torrentem Doctorum.

23 Contra Patres et Pontifices apud Gratianum in Decreto. De quo Henricus to. 3 lib. 1 de Pontifice [80].

24 Contra torrentem et D. Thomam 3 p. q. 28.

---

riguar a qué pasaje de Alfonso de Castro pueda referirse. Enríquez, *Summa* lib. 8 cp. 32 n. 4 m (donde debe verse una alusión a Suárez en las palabras: "consultis theologis per senatum censorum fidei; de quo sine causa quidam occultat suam sententiam"); lib. ult. cp. 10 n. 10 s. Enríquez no es leal en esta censura al no tener en cuenta las limitaciones y precisiones del texto suareciano.

77 Enríquez, *Summa* lib. 8 cp. 32 n. 5 a: "Aegidius, vir doctus, qui combustus est convictus a Dominico Soto Hispali, et per iudices Sancti Officii compulsus est retractare hanc propositionem inter alias: imaginem Christi et eius crucem non adorari latria. Quare male quidam negant praedicandum populo quod imago Christi sit adoranda latria eo quod sit periculosum et offendat aures catholicorum et haereticis praebeat occasionem blasphemandi". Ante la magnitud de la acusación ya se ha visto en la nota 25 cómo reaccionó Suárez.

78 La hipótesis no se puede decir que sea contra el consentimiento de los teólogos. La tesis la explica bien Suárez dentro de esa suposición.

79 Enríquez, *Summa* lib. ult. cp. 4 n. 1 e. En el n. 2 h cita expresamente como adversarios a Molina y a Suárez.

80 Enríquez, *De Pontificis Romani clave* lib. 1 (Salmanticae, 1593).

25 Contra Patres antiquos, quos citat Canisius in Mariali. Henricus lib. 2 de matrim. c. 5 § 1 D [81].

26 Ratio quam assignat, sapit haeresim Elvidii.

27 Contra planum sensum illius Luc. 2: *erat subditus illis,* ut B. Bernardus et Patres exponunt.

28 Contra pietatem christianam derogat fidei historiarum, ut facile est probari ex Patribus. Sic multi Patres in 19. Esai.: *ingredietur Egyptum.* Apud Leonem Castri probatur corruisse taliter idola [82].

29 Si habitus theologiae per se infunditur omnibus iustis, sequitur simplices et rusticos esse simpliciter theologos, quod favet errori Lutheri [83].

30 Sic errat et Canisius lib. 1 Marial. c. 5, cum sit haereticum negare illas propositiones ut probat Corduba lib. 1 quaest. q. 17, et alii ex consensu iam totius Ecclesiae. Henricus lib. de fine. c. 10 [84].

31 Periculose contra torrentem tribuit B. Virgini id quod Patres et theologi aiunt esse solius Christi, et male addit dubitationis notam, quasi fortasse B. Virgo sit Christo aequalis in gloria.

32 Usum fuisse quadam forma probat idem Suárez et Henricus lib. de baptismo c. 33 § 1 ex multis Patribus et theologis. Item Baptista declaravit esse Filium et Spiritum Sanctum, dum dixit: *ille vos baptizabit in Spiritu Sancto* [85].

33 Blasphemum contra Christi dignitatem ut frater Medina et omnes recentes advertunt contra Caietanum [86].

34 Contra torrentem Doctorum et d. Thomam, quia anima Christi in portione superiori fuit plene beata.

35 Iam postquam a Concilio Tridentino approbata est editio Vulgata non licet id reiicere a Matthaeo, et iuxta Patres reperitur apud Zachariam prophetam.

36 Id a viro theologo esset refutandum ut apocryphum.

---

81 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 12 cp. 5 n. 1 d; CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili* 2,12.

82 L. DE CASTRO, *Commentaria in Esaiam prophetam* 19,1.

83 La razón valdría igualmente de los dones de Espíritu Santo, por ejemplo.

84 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 10 n. 11 n; A. DE CÓRDOBA, *Quaestionarium theologicum* lib. 1 q. 17 s. 1.

85 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 2 cp. 33 n. 1 ab. Allí mismo aduce otros teólogos que defienden lo mismo que Suárez.

86 B. MEDINA, *In tertiam* q. 15 a. 2; pero no cita a Cayetano.

37 Error contra Patres et communem sensum praedicatorum et fidelium, quia Iudas Apostolus cum Petro passi sunt scandalum, et cum scandalo deseruerunt Christum, ex Matt. 26.

38 Novitas temeraria, quae sonat Verbum in passione aut morte deseruisse quod semel assumpsit, quod aiunt haeretici.

39 Genebrardus in Chron. ait esse temerarium contra receptam traditionem et computationem Ecclesiae. Henr. lib. de fine c. 23 § 7 [87].

40 Contra communem sensum fidelium et pictorum. Et Ecclesia de vulnere lateris canit: vidi aquam egredientem de latere dextro.

41 Periculosum contra receptam sententiam Theologorum, quam refert et sequitur frater Medina 3 p. q. 52, Bañes 2. 24, Henricus lib. de Euchar. c. 32 § 6 [88].

42 Contra Patres, quos affert Henricus lib. de fine c. 22 § 1, littera c. [89].

43 Contra torrentem Theologorum, de quo Henricus, lib. de fine c. 23 [90].

44 Sixtus Senensis lib. 5 Bibliothecae ait, negare quod nunc extet Paradisus, esse contra regulam fidei. Henricus supra c. 23 [91].

45 Quia id extollit ut rem eximiam. Nam si intelligat Verbum assumpsisse solum materiam de sanguinibus B. Virginis, non est tam eximium (nisi amplius addat, puta assumpsisse totum corpus suum). Nam similiter Verbum uniebatur materiae ciborum quibus Christus nutriebatur.

46 Divinat novitatem inutilem sine auctore. Et certum est, quod de nutrimento lactis quod ex matre sugebat resolutum est aliquid per lacrymas Christi et per alia excrementa.

47 Loquitur contra dignitatem gratiae et torrentem theologorum. Nam quod personae creatae gratis datum est non fuit ex debito. Soli humanitati Christi dicitur ex unione Verbi gratia fuisse debita et connaturalis.

---

87 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 27 n. 7.

88 B. MEDINA, *In tertiam* q. 52 a. 1 concl. 1.ª; BÁÑEZ, In 2. 2 q. 2 a. 8 (Salmanticae 1586) p. 426. ENRIQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 32 n. 6.

89 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 22 n. 1 c.

90 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 23.

91 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 23. Suárez allí mismo responde a la excesiva censura de SIXTO DE SENA, *Bibliotheca* lib. 5 ann. 36.

[5. Censura oficial de la obra de Enríquez]

(A. H. N. Inquisición —Legajo 4437— n.º 1. 4)

Cristóval de Ribera Viceprovincial de la Compañía de Jesús en Castilla a los P.es Rodrigo Arias, Vicerrector del Colegio de la Compañía de Jesús de Valladolid, Antonio de Padilla y Manuel de Rojas, lectores de Theología de la misma Compañía, Salud en el Señor.

El P.e Henrrique Henrríquez me ha pedido licencia para distribuyr y vender la 2.ª parte de la Summa de Theología moral, que tiene compuesta y impressa [92], y para podérsela dar tengo necesidad de que se revea dicho libro. Mando[f] a Vs. Rs. en virtud de Sta. Obediencia, que con cuidado pasen y vean el dicho libro, y lo que en Dios nuestro Señor y en sus conciencias hallaren que es necessario y conveniente enmendar o declarar en él, lo noten y apunten al pie desta y me lo remitan firmado de sus nombres.

En Valladolid a 8 de abril de 1594.

✝ Christóval de Ribera.

Los Padres Rodrigo Arias, Antonio de Padilla y Manuel de Roxas en cumplimiento del mandato suprascripto del P.e Christóval de Ribera, Viceprovincial de la Compañía de Jesús en esta provincia de Castilla, decimos que en la 2.ª parte de la Summa de Theología moral de el P.e Enrrique Enríquez nos parece se deben corregir y enmendar las cosas siguientes:

---

f *en el ms. se ha tachado* mandando

---

92 La portada dice así: Doctoris Henrici Henríquez Soc. Iesu *altera pars Summae Theologiae Moralis*. Salmanticae 1593. Nótese que no se dice tomo 2.º sino 2.ª parte (del tomo 1.º). Véase A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* 3,360. Pero la verdad es que el mismo Enríquez usa indistintamente ambos términos. Para que aun en lo exterior apareciese como segunda parte del tomo 1.º, se sigue en él la misma numeración del anterior, empezándose ésta por la página 599. Nótense sin embargo las anomalías siguientes en la numeración de las páginas: 599, 600, 601, 602, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 611, 612.. hasta 1336; siguen dos con la fe de erratas; a continuación empieza el *lib. ultimus De fine hominis* con una nueva paginación 1-182.

1. Primeramente en la epístola ad lectores quedando lo demás en que el Author da satisfactión de sí, quítese todo el número tercero con todas las glosas que le corresponden [93], porque offende en ello a muchos autores graves dentro y fuera de la Compañía y al Autor le importa poco o nada para su propósito.

2. Item en la pág. 602, lit. F cita al P.e Bellarmi. diciendo: *Falso Bellarminus negat reperiri expressum in Evangelio Christum consecrasse vinum* [94]. Estas palabras así absolutamente dichas y miradas las del Texto sobre que caen pueden offender y dar a entender que Bellarmino favorece al error de los Aquarios, y así su sentencia se ponga de este modo: et Bellarminus quamvis certissimum esse dicat ex Traditione ecclesiastica Christum consecrasse vinum, negat tamen id reperiri expressum in evangelio: quia (ut plures etiam Patres docent, quos ipse Bellarminus refert) verba illa Luc. 22: non bibam etc. Para que de esta manera se refiera enteramente y con fidelidad la sentencia de Bellarmino [95]. Y con esto se quiten también aquellas palabras que al fin de esta glosa dice el P.e Enrríquez: *et tandem fatetur Bellarminus.* Porque si quiere decir que tandem fatetur que eso está expreso en la Escritura, no dice tal. Y si quiere decir que tandem fatetur la verdad cathólica, hácesele agravio en citalle desta manera, porque se da a entender que primero la había negado, y que tandem como a más no poder convencido lo viene a confesar.

En la misma plana, pues se ha de quitar la oja y imprimir otra, se advierta que en las letras C, E y N, refiriendo ciertos errores, en la glosa cita authores chatólicos como si fuessen[g] Autores de los tales errores. La qual manera de citar se debe mudar y poner: hunc errorem vel auctores huius erroris referunt vel impugnant Prateolus, Castro etc. Porque de otra manera, aunque los doctos entiendan que se refiere a los dichos doctores chatólicos para que en ellos se vea referido o impugnado el error de que se trata, pero la gente ignorante que no tiene tanta noticia de los tales doctores entenderá que se citan como autores de los tales

---

g *las palabras* como si fuessen *están entre líneas y con distinta letra.*

93 El texto aludido lo cita después a la letra el mismo Enríquez en la respuesta a la "Primera obiectión", con algunas ligeras modificaciones gramaticales.

94 Estas palabras están en la glosa E, no en la F.

95 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 1 cp. 11.

errores, y los concivirán por herejes. Para lo qual ay más occasión por no ser costumbre general del P. Enrríquez citar ansí desnudamente a los doctores chatólicos en tales occasiones, sino diciendo: Refert N. vel contra quos N, ut constat lit. A v. I. [96].

3. Item en la página 659 lit. A en las últimas palabras cita a Bellarmino. Quítese esta cita, o póngase de suerte que se quite la equivocación, porque parece da a entender que el P.e Bellarmino tubo la opinión de Gabriel, y se retracta della como el dicho Gabriel hizo, siendo la verdad que en el cap. 2 y 12 no habla palabra de la materia, de que allí el P.e Enrríquez trata, y en el capítulo 24 ninguna cosa retracta, antes explica bien la confessión de Verengario conforme a la común sentencia de los Theólogos [97].

4. Item en la pág. 698 lit.a M se quiten aquellas palabras: *de quo sine causa Suárez art. 5 occultat suam sententiam*. Porque estas palabras, i más dichas después de haber referido la común sentencia y por ella a Sto. Thomás, la común de los Padres y la autoridad de el Sto. Officio, dan a entender que la doctrina del P.e Suárez es peligrosa o menos segura y recivida, y que se desvía de la sentencia común, y que así es menester ocultarla. Y el P.e Suárez en aquel lugar, quanto al punto que el P. Enrríque trata, no encubre nada; sino explica la letra de Sto. Thomás; y el tratar de aquel punto y doctrina remíttelo a otro lugar más propio, en el qual clara y distintamente, y conforme a la común sentencia, explica la suia: como consta en su 2.º tomo, disputatione 22, sect. 2 et 3 [98].

5. Item pág. 700 lit.a A se quiten aquellas palabras: *quare male Bellarminus c. 22 § 4 et 5 et c. 24 et Suárez negant praedicandum populo quod imago Christi sit adoranda latria. Eo quod, ait Bellarminus, sit periculosum et offendat aures chatolicas et haereticis praebeat occasionem blasphemandi. At excedit Bellarminus*. Porque citándolos después de Egidio hereje que re vera

96 En efecto, a la frase "ex haereticis quidam reiciunt Eucharistiam a numero sacramentorum" se añade la glosa A: "Refert Petrus Cluniacensis..."; y a la frase "quidam...colligunt solum Christum in coena consecrasse", se anota en la glosa I: "Contra quos Petrus Cluniacensis..." Todo en la misma página.

97 Dice al fin la citada glosa A: "Quare, quod Gabriel lect. 47 negaverat, corpus Christi moveri et comedi ratione specierum", retractat d. 10 q. unica dub. 4 fin BELLARMINUS, lib. 3 cp. 2, 12. 24".

98 SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi* disp. 22 s. 2 n. 2; s. 3 n. 1-3.

negava la adoración, según él refiere [99], es dar occasión de sospechar que Bellarmino y Suárez sienten lo mismo; siendo muy al contrario, porque muy a la larga declaran la verdad chatólica en esto. Aunque Bellarmino por escrivir su libro principalmente para tierra de herejes y para los chatólicos que entre ellos viven (que están más sujetos a engaño) prudentemente amonesta que se quite en el modo de hablar cualquier aparente occasión de error y idolatría. Y con la misma prudencia Francisco Suárez aconseja que en sermones donde ay tanto vulgo no se subtilicen las cosas ni se hable por términos que sean a los ignorantes ocasión de errar, aunque con los doctos se pueda y deba hablar con todo rigor de verdad [100].

6. Item pág. 717 lit.ª P se quiten aquellas palabras: *Sed Bellarminus sine causa lib. 4 c. 24 col. 3 cum Iansenio dicit id problema esse, et neminem citat in oppositum contra tot Patres.* Porque Bellarmino cita allí por la sentencia que dice Christo no dió la Eucharistia a los dos discípulos en Emaús, sino pan bendito que la significava, fuera de Iansenio que lo tiene expresamente, a S. Agustín, Beda, Theolophylacto y a Inocencio Papa 3, que tratando de este pan no dicen que fuese consagrado; y fuera de esto, no dice que esta cuestión es problema, sino sólo que admittida cualquiera de aquellas exposiciones, se muestra de aquel exemplo lo que él pretende en aquel lugar, y no son muchos los DD. que tienen lo contrario [101].

7. Item pág. 746 col. 1.ª lit.ª B donde dice: *Bellar. 1.º missae c. 5 ex Luthero et Kemnitio*, se quiten aquellas palabras *ex Luthero et Kemnitio* [102], que suenan sentir con los herejes, de más de ser falsa la citación, porque en aquel capítulo ni Bellarmino prueva que la Missa sea sacrificio, ni trae para ello la confessión de los herejes, sino solamente propone el estado de la controversia. Y en todos los capítulos siguientes va siempre provando la verdad chatólica contra los dichos herejes que la niegan, y responde a su argumento.

8. Item en la misma pág. col. 2 lit.ª G, donde dice: *Bellar-*

99 Las palabras inmediatamente anteriores son las que se copiaron en la nota 26.
100 Véase el texto copiado antes en la nota 25.
101 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 4 cp. 24.
102 La cita está en la glosa G al n. 2 col. 1.ª

minus c. 25 ex Calvino, aquellas palabras *Bellar. ex Calvino*, al propósito que las trae, suenan que Bellar. siguiendo a Calvino tiene el error que allí refiere el P. Enrrique, scilicet sacrificium incruentum derogare dignitati sacrificii cruenti, siendo todo lo contrario. Porque Bellar. impugna este error y defiende la verdad chatólica contra Calvino, y así se deben quitar, y si quiere podrá poner en lugar dellas: Calvinus, quem refert et refellit Bellar. 1.° missae c. 25.

9. Item pág. 756 lit.ª A, donde dice: *quas res Rivera in Aggaei 1.° n.° 11, sine causa irridet ut fabulam.* Quítense todas estas palabras, porque como ellas caen sobre el texto, lo que suenan claramente es que el P.e Rivera hace burla de aquellas cinco cosas, y de que las hubiese aun en el 1.° templo. Lo cual es atribuille un claro error; y la verdad contraria enseña él allí. Lo que niega es que faltasen todas aquellas 5 cosas en el 2.° templo, y de lo que parece hacer burla es de cierta fábula, que refiere haber inventado los Rabinos, del propheta Aggeo, cerca de esto.

10. Item pág. 780 litt.ª Q, se quiten aquellas palabras: *quas hic et saepe transcribit discipulus noster Franciscus Suárez, dub. 45 § 2.°* porque no costa ser así. Y porque en la misma página (que por lo dicho se a de quitar) lit. S están estas palabras: *sed excessit Toletus in Ioannem*, quítense hasta el fin del comento o pónganse otras en lugar de ellas más moderadas.

11. Item pág. 827 [h] lit. Q se quiten aquellas palabras: *Frater Lupus compulsus est Romae retractare oppositum*, porque su Religión se puede sentir de que a un hombre tan grave y tan conocido en España y fuera della le notemos sin mucha necesidad en nuestros libros y en ellos conservemos la memoria de este caso. [103]

12. Item p. 927 lit. F donde va poniendo algunos illigítimos que fueron después Cardenales, parece se debe quitar toda la glossa de la letra F, remitiéndose solamente a Maiolo y a los que tratan de esto, no metiéndose en nombrar en particular los Cardenales o Pontífices spurios, porque es cosa offensiva y puede

h *el ms. falsamente dice 287*

103 Alude al franciscano Alfonso Lobo, que murió en Barcelona en 1593.

tocar a personas muy graves que oy vivan, y no es justo que de nuestra Compañía se les dé offensión.[104]

13. Item pág. 929 lit.ª B, se quiten aquellas palabras: *quod non advertens Bellarminus ait errasse Concilium Calcedonense actione 16* usque ad illud inclusive: *ait sic corrigendum canonem 6. concilii Niceni*.[105] Porque el P. Bellarmino en los dos primeros lugares que cita el P. Enrrique trata de otra cosa muy diversa de la que el P. Enrrique en este lugar trata. Porque el P. Enrrique trata del Patriarcado de Alejandría sobre Lybia, Egipto y Pentápoli, trayendo para ello el canon 6 del Concilio Niceno. Y el P. Bellarmino en estos dos primeros lugares, no trata ninguna cosa de esto, sino en el primero que es lib. 2.º De summo Pontifice cap. 17, dice que un decreto del Concilio Calcedonense actione 16, en el qual se dice que Romana Sedes habuit a Patribus Nicenae Sinodi suum primatum, se hiço absentibus et invitis legatis papae, y así no fué legítimo y claramente erró en esto. Lo qual es verdad cierta católica y llana y que la enseña San León y San Gelasio Papas, los quales el Padre allí cita. Y así no parece cosa segura poner tacha en esta doctrina. En el 2.º lugar, que es lib. 2 de Concil. cap. 7 arg. 3, dice el P. Bellarmino que el mismo Concilio Calcedonense, en un decreto de la última sesión, el qual también hiço absentibus et invitis legatis Papae, también erró, y así los reprueba S. León Papa, que el Padre cita. Lo qual todo es doctrina llana y cierta y muy diferente de lo que el P. Enrrique trata. Sólo en el 3.º lugar que cita el P. Enrrique del P.ᵉ Bellarmino trata de la misma materia que el P.ᵉ Enrrique, pero allí no corrije el Canon 6. del Concilio Niceno, ny le passa por el pensamiento, sino antes le explica muy bien ex Nicolao Papa, habiendo impugnado la exposición que trae el P.ᵉ Enrrique.

14. Item en el lib. de fine hominis pág. 9 lit.ª P se quiten aquellas palabras: *ubi in versiculo sed contra 1.º et Bellar. supra capite 19 in fine concedunt hanc: Christus ubique est homo sed*

104 Dice esta última parte de la glosa: "Sic ex illegitimis fuerant Cardinales Laurentius Civo, Hippolytus Medicis, Franciscus Borgia Valentinus, Petrus Ferrucis Hispanus, Gabriel Rangonius, ut refert Maiolus..." En el párrafo anterior habla de algunos Papas.

105 Dícese en la glosa B: "...Quod non advertens Bellarminus lib. 2 Roman. Pontif. cp. 17 col. 3, lib. 2 de Concil. c. 7 arg. 3, ait errasse Conc. Chalcedonense act. 16. Et idem Bellarminus 2 Rom. Pontif. cp. 13 ait corrigendum can. 6 Concil. Nicaeni".

contra omnes Theologos; porque ni el P.e Suárez ni el P.e Bellar. dicen eso, antes explican muy distintamente que la humanidad de Cristo no está en todo lugar, sino en lugar determinado. Y acerca de esta proposición explican en qual sentido es verdadera y en qual falsa con mucha claridad conforme al sentir de los Doctores Theólogos.

15. Item pág. 16 lit.a C se quiten aquellas palabras: *et a nostris gloriatus est se accepisse fr. Alphonsus Mendoça*, y las que dice más avajo: *a quibus accepit Zumel* (aunque las citaciones de los Autores se pueden quedar); porque a personas tan graves y doctas no se dé causa de justa queja.

16. Item pág. 37 lit. N se quiten aquellas palabras: *Videtur Molina 1.a parte q. 14 ar. 13 dub. 18 membro 4 ad ultimum pag. 696 et Suárez 3 p.e q.e 15 ar. 2 dub. 33 § 2.o ait: impossibile est intelligere quo modo per unionem voluntas Christi fiat impeccabilis;* porque estos authores no enseñan que Christo pudo peccar o mentir, como se les atribuye. Y las palabras que el P.e Enrrique cita del P.e Suárez son solamente parte de una cláusula y no toda entera, y ansí hacen differente sentido del que tiene en su original.

17. Item pág. 59 lit.a L se quiten aquellas palabras: *in quo non loquitur proprie Suárez bis 3 p.te q.e 27 dub. 1.o § 2.o*, [106] y las que dize más avajo: *at substantia Matris etiam dum prolem gestabat sibi umbilico unitam intra uterum non dicitur sic unita Verbo, ut admittit Suárez;* [107] porque Suárez solamente dice que alguna cosa que fué substancia de la Madre estubo después unida al Verbo, que es cosa que todos admitten; y no lo que parece [1] que le atribuie que la substancia de la Madre, siendo actualmente substancia suya etc. Y en lo que al principio dice, también habla con propiedad el dicho P.e Suárez.

---

didas por el mismo Enriques.

---

1 *las palabras* parece que *están al margen con la misma letra y entre líneas aña-*

106 El texto de Suárez está en *De Mysteriis vitae Christi* disp. 1 s. 2 n. 7. Véase antes en la nota 60.

107 "Item substantia humanitatis unita est hypostatice Verbo; et ex utraque resultat idem numero Christus. At substantia Matris (etiam dum prolem gestabat sibi umbilico unitam intra uterum) non dicitur sic unita Verbo, ut admittit Suárez supra". El texto de Suárez, que está en *De Mysteriis vitae Christi* disp. 1 s. 2 n. 2, puede verse antes en la nota 58.

18. Item pág. 68 lit.ª B. se quiten aquellas palabras: *at Molina etc. 1.ª parte* etc., hasta el fin del comento. [108] Porque nota el dicho del P.e Molina de erróneo, no diciendo el P.e Molina lo que el P.e Enrrique le atribuye, y no [j] habiendo error alguno en la doctrina que allí enseña. Porque Molina no pretende que previsio o praescientia determinata meritorum sit causa praedestinationis Apostolorum; antes es llana doctrina del dicho autor, que in omnibus praedestinatis nulla datur causa praedestinationis ex parte eorum. Y lo que en el dicho lugar pretende solamente es que la predestinación yncluye la praescientia condicional, la qual no da causa de la predestinación, como consta de otras partes. Demás de esto la citación está falsa; porque el P.e Enrrique cita el art. 1.º membro 3, habiendo de citar ar. 4 et 5 disputatione 1.ª membro 3.

19. Item pág. 151 lit.ª OP quítense aquellas palabras: *At haec sententia sumit quaedam falsa et contra torrentem Patrum;* porque muchos de los padres la siguen, y es muy probable lo que dicen el P. Toledo y el P. Suárez. [109]

20. Item pág. 156 lit. Y quiténse aquellas palabras: *Rivera Apocalyp. c. 11 n.º 26, quia cum Tyconio in Apocalipsim homilia 8 putat impossibile tam brevi tempore videri ab omnibus, ait diem pro anno computari Eccequielis 4. At falso solus.* Porque Rivera ni cita a Tyconio ni dice tal cosa. Antes explicando la letra dice que el estar los cuerpos de aquellos Profetas tres días y medio es para que puedan ser vistos de todos. Sólo añade que aquellos tres días y medio (en los quales an de estar los cuerpos sin sepultura) significan que la persecución del Antichristo no durará sino tres años y medio; lo qual es muy diferente de lo que se le atribuye.

21. I porque en la misma oja pág. 155 lit.ª O, ay equivocación en aquellas palabras: *ut formidat Suárez,* [110] porque parece

j *primeramente se había escrito* ni, *en vez de* y no

108 "Quod [scilicet praedestinationem Apostolorum ante praevisa merita] etiam Catharinus lib. 3 cp. 1 et alii citati supra N admittunt; nec negari potest absque errore. At Molina 1 p. q. 23 a. 1 m. 3 col. 3 contendit contra Catharinum, quod nec Apostoli ex sola praedestinatione, seclusa praescientia, salvantur certo".

109 Se refiere a la opinión, según la cual murió Cristo a los 34 años incoados.

110 "Nec est timendum quod Enoch, si tamdiu mereatur, superet gloriam animae Christi aut B. Virginis, ut formidat Suárez". Véase antes la nota 56.

que da a entender que Suárez formidat meritum Eliae et Enoch antecellere meritum animae Christi et Virginis, no haciendo Suárez mención del Anima de Christo, se podrán quitar aquellas palabras *ut formidat Suárez,* o añadir: ut quantum attinet ad Virginem formidat Suárez.

Va vorrado en la 2.ª plana [ad]. En la 3.ª va añadido [Bellar]. En la 4.ª plana va añadido [parece que] y vorrada una [P].

R.º Arias Ant.º de Padilla Manuel de Rojas

Christóval de Ribera viceprovincial de la Compañía de Jesús en Castilla doi licencia al P.ᵉ Enrique Enríquez para que pueda proseguir en la impresión, [111] venta y distribución de los libros de la 2.ª parte de su suma moral, quitando primero de ella las cosas contenidas en el parecer arriba escrito de los padres R.º Arias, Ant.º de Padilla y Manuel de Rojas, y con que esta licencia no se entienda en más que por esta impressión, porque aviéndose de imprimir otra vez ha de ser con nueva licencia, porque por aora por escusar gastos al dicho P.ᵉ Enrique no se enmiendan más cosas, y la presente licencia se entiende haciendo el dicho padre las demás diligencias que manda el Santo Concilio y las leyes y pregmáticas de estos reinos. Fecha en nuestra casa professa de la Compañía de Jesús de Valladolid en seis de mayo de mill y quinientos y noventa y cuatro años. † Christóbal de Ribera.

(*Registro del P. Enríquez*: licencia original del P.ᵉ Viceprovincial firmada).

[6. Respuesta del P. Enríquez a la censura anterior]

Respuesta a algunas obiectiones que se han puesto contra el término y modo con que el P.ᵉ D.ᵒʳ Henrique Henrríquez de la Compañía de Jhs dice las cosas siguientes en su tomo 2.º de la Summa de Theología moral.

111 Podría deducirse de aquí que aún no estaba impreso todo el tomo. De hecho la censura precedente, que está hecha sobre lo impreso, no pasa de la página 929 Sin embargo más abajo nos habla Enríquez de otra censura anterior, en la que se alude a las páginas 1088 y 1110.

Hase de advertir que en los libros ya impressos y en gran parte vendidos no se debe quitar sino sólo lo que pareciere necessario y obligatorio. Y en lo dudoso basta que el autor declare su buen sentido e yntentión al modo que se imprimen depués las erratas de el libro. Y si el autor quitare o corrigiere alguna otra cosa por dar gusto a algunas personas o por otros buenos respectos se declara que esto no se quitó o corrigió porque en el libro aya mala o menos segura doctrina ni por otra causa que obligasse a quitarlo. Estos libros del dicho P. Henríquez fueron impressos públicamente en Salamanca precediendo las diligencias y debida licencia de sus superiores [112] y del Consejo Real [113], y después de impressos se ha vendido la mayor parte dellos, precediendo la licencia del Consejo [114]; el qual primero recibió testimonio de scribano Real de que estaban impressos conforme a los originales rubricados. Y al principio deste tomo 2.° está un honrroso testimonio que los maestros theologos y doctores Juristas catedráticos de la Universidad de Salamanca dieron, y el maestrescuela de la Universidad reconosciendo sus firmas dice con ellos que estos libros son de grande sana y probechosa doctrina [115].

112 El tomo lleva al principio una elogiosa "Approbatio per viros Societatis Iesu, Sacrae Theologiae Lectores", firmada por los PP. Juan Salas, Antonio de Padilla, Luis Muñoz, Gaspar de Castro, Francisco de Buenaventura, Antonio de Casasola, Fernando de la Cerda y Diego de Morales. Pero nótese que en ella no se habla de una 2.ª parte sino que se dice solamente: "hanc Summam Theologiae". De otro modo en la censura regia.

113 Leemos al principio del tomo: "Approbatio R. P. F. Gabrielis Pinelli. Vidi de mandato Regii Senatus hanc etiam partem posteriorem, quae priorem eiusdem auctoris eruditissimi superat gravitate, eruditione elaboratae doctrinae et varia Doctorum lectione".

114 En la portada misma se lee: "Privilegio Regio sub gravi poena cautum est, ne quis in regnis Hispaniae librum hunc typis mandet, neve etiam alibi impressum importet aut vendat, sine permissu auctoris. Quod privilegium integrum et taxa extat in principio huius operis".

115 Hela aquí: "Commendatio operis per Academiam Salmanticensem.

Diligenter evolvimus Summam hanc Moralis Theologiae eruditissimi D. Henrici. In qua nihil quod fidei nostrae adversetur invenimus. Immo vero quaestiones non solum ad humanos mores componendos pertinentes, sed etiam ad occulta et abdita Dei mysteria indaganda perutiles, acute et summa eruditione pertractatas animadvertimus. VI Kal. Mart. MDCIII.

Mag. Ioannes Curiel, primarius Sacrorum Bibliorum interpres et Canonicus Paenitentiarius in Cathedrali Salmanticensi.

Eidem approbatione subscribimus Mag. Ioannes a Guevara, Mag. Alfonsus Zumel Mag. et Doct. Franciscus Sanctius, Mag. Alfonsus Mendoza, Mag. Marcus a Sepúlveda, Mag. Petrus de Herrera lector Theologiae.

Ex Iurisperitis olim Doct. Moya, et nunc Doct. Martinus de Bustos, Doct. Didacus Enríquez, Doct. Gabriel Enríquez, Doct. Ioannes Ibañes de Flechilla.

Primera obiectión

En la epístola ad lectorem, quedando lo demás en que el Author da satisfactión de sí, quítese todo el número tercero con todas las glosas que le corresponden, porque offende en ello a muchos autores graves dentro y fuera de la Compañía, y al Autor le importa poco o nada para su propósito.

Respuesta

Lo que el autor dice en el dicho n.º 3 citado en la obiectión pasada, en el texto por palabras formales es lo siguiente:

E Conqueruntur quidam de aliis *scriptoribus* et furti eos arguunt quod illorum dictatas praelectiones in sua scripta excusa derivaverint iisdem pene verbis et sententiis. At nos nihil occulte surripuimus; nec erubescimus indicare fontes antiquorum, ex quibus ista *hausimus*. Et furtum non est, si quae in publicis praelectionibus dictavimus, *repetierimus*.

FG Et dum revendico ac refero excepta a nostris discipulis, quae apud illos fusius scripta leguntur, mea ipse referre videor. Ille pudefiat qui furta a nobis prodita indicari timet; quasi omnia quae scribit, sint proprii ingenii diligentia inventa, et assidua lectione comparata. Nos certe veritatem ipsam, qua nihil est antiquius, undecumque apud varios autores conquisitam, in unum brevem textum concinnamus, facili ordine et methodo digestam: nihil nobis arrogantes, sed autori veritatis et Patri luminum quidquid veritatis aut lucis invenimus, acceptum ferimus.

H Et quia veritas in uno posita est, e variis opinantibus serio eligimus unam inhaerentem *sententiam*. Id quod ad praxim confessariis et iudicibus necessarium est.

Esto es lo que dizen que se ha de quitar del texto.

En la glossa lit.ª E Cassanae. conqueritur de Tiraquelli furtis. Et noster Franciscus a Ribera in prooemio ad Apocalip. refert *fratrem Melo* quaedam ex dictatis eius vitiose transcripsisse, quaedam male addidisse aut delevisse. Ludovicus a Molina 1.ª p.º q. 14

Deinde meritissimus Scholasticus Salmanticensis Academiae Cancellarius Doct. Franciscus Gasca Salazar sic ait: hos doctissimos Cathedrarum Theologiae et utriusque Iuris moderatores et has illorum subscriptiones ego agnosco; et ab ipsis exhibita digna huius libri commendatio, longe inferior est laude et commendatione nostra, quippe librum hunc legimus et evolvimus sincera et sana doctrina plenum; et eruditissimo suo auctore dignum".

et Franciscus Suárez 3 p. q. 3 ar. 1 disp. 11 sect. 2 aiunt Mag. Zumelem multa ab ipsis mutuatum esse. Nos gloriamur potius de discipulorum diligentia, lib. 3 de paenit. c. 2 § 2 G, ut Plato gloriari potuit de Aristotele, et Navarro commendat se de Covarr. episcopo et supremo praeside senatus, et de Emmanuele Acosta, discipulis, quod multa ab ipso transcripserint. Navar. Summa, c. 17 nn. 28 et Apolog. de reddit. q.ᵉ 1 monit. 6 et Consil. 1 tt.º 4 de cond. lib. 4

En la glossa F: ut dixi in prooemio lib. 1.

En la glossa G: Quod summatim dixi lib. de confir. c. 11 et lib. de fine c. 10.21 et seq. de excellentiis B. Virginis et de iudicio futuro ac gloria corporum, docte et diligenter dilatat Suárez to. 2 in 3ᵃᵐ partem ingenti volumine; et quae quatuor annis a nobis excepit de sanctiss. sacramentis, et quae iam praelo mandavimus, dabit locupletata propediem. De vita Christi et de mysteriis passionis et resurrectionis eius scripserat copiose et erudite P. Franc. a Ribera in evangel. Math. et Ioann.; sed morte praeventus limare et in lucem edere non potuit, ex quibus ego pauca, Suárez to. 2.º multa [k] in publicam utilitatem decerpsimus.

En la glosa H: dixi ad finem proem. lib. 1 et deinde in admonitione ad lectorem, quae posita est post primum indicem.

Quanto al texto sobredicho, no parece haver cosa que ofenda o se deva quitar. Ni tampoco quando a la letra de las glosas F H. como es claro. Y allí se dice la razón porque declara el autor los nombres de otros antiguos y modernos, para que el lector vea si le agrada alguna vez más la razón y autoridad de los que allí alega. Y para que se entienda que habiendo visto los autores en contrario, con todo tiene por más cierto lo que allí afirma.

En la glosa E, quanto a lo que el P.ᵉ Ribera al principio de sus comentarios sobre el Apocalipsis dize en dos hojas enteras de uno que en sus nuebos comentarios tomó muchas cosas de lo que él yba dictando en sus lectiones, él lo consultó primero con los Superiores y con otros hombres doctos de la Compañía y fuera della. Y refiere tan en particular lo que el P. Melo de la horden de Sant Agustín tomó de él, alegando los capítulos y lugares, que es cosa notoria a todos que lo dixo por el libro del dicho P.ᵉ Melo sobre el

---

k *al margen se añade*: quítese lo que aquí decía: et P. Toletus in Ioann. plurima. *Palabras estas últimas, que en efecto están en el tomo impreso.*

Apocalipsis [116]. Y assí no se deve offender el dicho P.e Meló más del autor que le nombra que del dicho P.e Ribera, que en dos hojas enteras dize lo que le pareció de su libro. Mientras en otra impressión de este libro de el P.e Ribera no se quita esto, puede quedar en el libro del P. Enríquez. [1]

Quanto a lo que el P. Suárez dice nombrando al P.e Maestro Zumel, que tomó alguna cosa de lo que el dicho P.e Suárez había dictado en la lectura de su 1.a parte, no consta que una persona tan grave y docta como el M.o Zumel hubiesse menester ayudarse de los scriptos del P.e Suárez, pues no los ha impresso. Y si al P.e Suárez pareció que el nombrarle hazía a su propósito, a nadie ofende el autor que fielmente refiere lo que allí imprimió el P.e Suárez. Y menos ofende el autor en referir que el P.e Molina en su 1.a parte dize que en muchos lugares tomó el M.o Zumel de su libro de Concordia. Y es claro que en muchas partes no le alega sino para refutarle con buenas razones. Y pudiera escusar Molina de referir esto tantas vezes en su 1.a parte q. 14 ar.o 13 disput. 7. 9. 10. 12. 13. 15 etc. Disput. 18 memb. 3 etc. q. 22 ar.o 4 col. 4 et q. 23 ar.o 1. Et ar. 5. memb. 2. 6 et 9.

Y pues el Prelado de la Compañía, de los libros ya impressos destos tres autores de la Compañía, no manda quitar y borrar lo sobredicho, menos merece quitarse lo que el P. Henríquez con término modesto dize en la dicha glossa G. Ni lo que añade, que, a imitación de los authores graves, se gloría de sus buenos díscípulos.

Y generalmente no se ofende a la autoridad de los graves autores así antiguos como modernos el dezir los autores de quien han tomado algunas cosas, pues Plinio gasta todo el 1.o libro en referir los autores de quien tomó sus libros de naturali historia y en su prólogo dize praesertim cum sors fiat ex usura, que todos vivimos y scribimos de lo prestado. Y como dixo el Cómico, nihil est iam dictum quod non dictum sit prius. Virgilio tomó de Hesíodo y Homero. Terencio de Menandro. Horacio de Píndaro. Y entre los Padres St. Cypriano tomaba de Tertuliano, a quien lla-

1 *la frase* Mientras... del libro del P. Enríquez *está añadida al margen.*

116 F. Ribera, *In sacram B. Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin Commentarii.* Salmanticae 1591. Se refiere Enríquez a las cuatro páginas "Ad lectorem de horum Commentariorum editione". La obra aludida es: Gaspar Melo O.S.A., *Commentaria in Apocalypsim Divi Ioannis.* Pinciae 1589.

maba su maestro. San Ambrosio en tanto imitó a San Basilio en el Exaemeron, que aun le imita en reparar cierto olvido, que St. Basilio pone en su Homilia 8; lo qual refiere San Hiero. epist. ad Pammachium et Oceanum. [117] St. Gregorio toma de Cassiano, y San Bernardo de San Gregorio. Ruperto toma columnas enteras de Sant Agustín. Beda tomó mucho más del mesmo Sant Agustín; y sobre el Apocalipsis él y Primasio tomaron mucho de Ticonio. Sto. Tomás tomó de Alexandro y Alberto sus maestros, y mucho de la 2.ª 2.ªª tomó de Vicencio Beluacense. Y en nuestros tiempos, fuera de lo que el autor alega de Navarro y Tiraquelo, Sixto Senense tomó buena parte de su Biblioteca de Cornelio Agrippa y de otros. Y entre juristas es cosa mui usada. Soto, Cano y Ledesma tomarón de su M.º Victoria, y el M.º fray Bartolomé de Medina confiesa en su 3.ª parte que recogió los scriptos de los padres maestros de su casa. [118] Otros se dexan de referir aquí por evitar prolixidad. Y con esto queda escusado el autor en lo que dize en su proemio y glossa.

2.ª OBIECTIÓN.

Tomo 2.º lib. de Eucharistía, pág. 602 en la glos. lit. E cita al P.ᵉ Bellarmi, diciendo: *Falso Bellarminus negat reperiri expressum in Evangelio Christum consecrasse vinum*. Estas palabras, ansí absolutamente dichas y miradas las del texto sobre que caen, pueden offender y dar a entender que Bellarmino favoreoe al error de los Aquarios. Y así su sentencia se ponga de este modo: et Bellarminus, quamvis certissimum esse dicat ex traditione ecclesiastica Christum consecrasse vinum, negat tamen id reperiri expressum in evangelio; quia (ut plures etiam Patres docent, quos ipse Bellarminus refert) verba illa Luc. 22: non bibam etc. Para que de esta manera se refiera enteramente y con fidelidad la sentencia de Bellarmino. Y con esto se quiten también aquellas palabras que al fin de esta glosa dice el P.ᵉ Enrriquez: *et tandem fatetur Bellarminus*. Porque si quiere decir que tandem fatetur [que eso está expreso en la Escritura, no dice tal. Y si quiere decir que tandem fatetur] [11] la verdad cathólica, hácesele agravio en

11 *el ms. omite lo que va entre paréntesis.*

117 S. HIERONYMUS, *Epistola* 84, 7: ML 22, 749.
118 B. DE MEDINA, *In tertiam, Argumentum operis. Autores quos profecimus, quosque secuti sumus in hoc opere*. Venetiis, 1590. El pasaje aludido está en las primeras páginas proemiales, que no llevan numeración.

citalle desta manera, porque se da a entender que primero la había negado, y que tandem como a más no poder convencido lo viene a confesar.

En la misma plana, pues se ha de quitar la oja y imprimir otra, se advierta que en las letras C, E y N, refiriendo ciertos errores, en la glosa cita authores cathólicos como si fuessen Autores de los tales errores. La qual manera de citar se debe mudar y poner: hunc errorem vel auctores huius erroris referunt vel impugnant Prateolus, Castro, etc. Porque de otra manera, aunque los doctos entiendan que se refiere a los dichos doctores cathólicos para que en ellos se vea referido o impugnado el error de que se trata, pero la gente ignorante que no tiene tanta noticia de los tales doctores entenderá que se citan como autores de los tales errores, y los concivirán por herejes. Para lo qual ay más occasión por no ser costumbre general del P. Enrríquez citar ansí desnudamente a los doctores cathólicos en tales occasiones, sino diciendo: Refert N. vel contra quos N., ut constat lib. A v. I.

En la glossa E está: *et falso Bellarminus lib.* I *de Eucharistia c.* II, *pág.* 531 *fin.* (Al qual lugar se remite lib. 4 c. 10 col. 3) *negat reperiri expressum in evang. Christum consecrasse vinum quia verba (non bibam de hoc genimine vitis), quae Matt. 26 et Marc. 14 referunt post consecrationem calicis apud Luc. 22 videntur non intelligi de vino consecrato, sed coenae communis, quia praemittuntur de primo calice ante consecrationem panis.* [119]

RESPUESTA

Tres cosas se advierten y pide se corrija en esta letra F. [120] La primera que dize *falso Bellarm.* La 2.ª que al fin de esta letra dice: *ut tandem fatetur Bellarm.* La 3.ª se añadió a otras censuras que el mismo Prelado havía primero embiado, y dize que en el principio de la E se añada la palabra *ut refert,* como se añade en la mesma pág. lit. A o lo que se dize lit. G.

Cerca de lo primero el autor no dice que Bellarm. favorezca al error de los Aquarios: pues de Bellarmino solo dize: falso negat, y después que Bellarm. tandem fatetur la verdad que los autores allí alegados dizen. Y no se puso censura más grave, que alguno pudiera llamarle error, siendo contra la común exposición de los Padres y Teólogos que allí se alegan, los quales no lo afirman como cosa de sola traditione, antes lo colligen ex Matt. et

119 Este último párrafo no pertenece a la censura original, sino lo copia Enriquez sin duda para mayor claridad en la respuesta.
120 Ya dijimos que es la glosa E.

Marc. que Christo, consagrado el vino, dixo: non bibam de hoc genimine vitis. Y también porque de una proposición de fe y de otra evidente moral se colige una conclusión cierta. Scilicet, ex eo quod Christus in tota coena communi usus est potu vini, et ex eo quod in fine coenae non est mutatus potus, colligitur potum in fine coenae consecratum fuisse ex vino. Y assí Matt. 27 in Cruce cum Christus gustasset vinum, noluit bibere, ut impleretur id quod in coena dixerat. [m] Quod advertit Suárez 3 p. q. 46 art. 12 disp. 36 sect. 3 p. 637 col. 2 [121]. Y los Padres Beda y Theoph. y Anselmo, que Bellarmino lib. 1.° trahe en su favor, en quanto distinguen dos cenas, y la común del cordero y la de la Eucharistía, no niegan que apud Matt. et Marc. dixisse Christo N. S. non bibam de hoc genimine después de la consagración del cáliz. Y expressamente Anselmo in Matth. 26 hic est calix (trasladando las palabras de Beda in Marc. 14) colige que consagró vino, como lo confiessa Bellar. lib. 4 de Eucharistia c. 10, col. 4 y Theof. in Matth. 26 con Chriso. colige que consagró vino. Y assí mal trahe Bellar. a Beda y Theofilacto por su sententia [122]. Y mal habla contra Sant Agustín, que concordando, dice apud Luccam 22 illa verba *non bibam de hoc genimine* dici in alieno loco per anticipationem, cum dicta sint post consecrationem calicis, ut in proprio loco narrant Matth. et Marc [123].

Y aunque dos o tres Padres declararan al modo que Bellarmino dize, no es lícito (iuxta Concil. Trid. sessione 4.ª) negare aut explicare contra communem Patrum expositionem et consensum.

---

m *el ms. añade al margen*: non bibam scilicet amplius in carne mortali vinum

---

121 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 37 s. 3 n. 5: "cur Christus illud vinum non biberit... Denique Ipse dixerat in Coena, non gustaturum vinum usque ad mortem: quod voluit observare".

122 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 1 cp. 11 object. 10. Responde a la objeción, que de Mt 26, 29 (non bibam amodo de hoc genimine vitis...) quiere concluir contra la presencia real porque se habla de vino después de la consagración. La respuesta es que esas palabras se refieren al primer cáliz, como se prueba por San Lucas. Y cita a su favor a San Jerónimo, Beda y Teofilacto; los cuales "aperte duo pocula distinguunt in Coena Domini, et de priore, quod erat iudaicum, intelligunt illa verba". En el lib. 4 cp. 10 afirma que en la Escritura no se dice expresamente qué es lo que había en el cáliz antes de consagrarlo.

123 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 1 cp. 11 object. 10: "Si rursus obicias Augustinum, qui lib. 3 de Consensu Evangelistarum cp. 1 dicit Lucam non narrasse id quod suo loco Matthaeus et Marcus narrarunt: respondeo Augustinum non expendisse hunc locum diligenter, ut ex eo patet quod brevissime se expedivit ab hac difficultate".

Que de otra manera dirá el hereje que ex illis verbis: *hoc est corpus meum* no se colige a la letra (lo que la común exposición de los Padres colige) adesse realiter in Eucharistia corpus Christi, ex eo quod pauci quidam (ut Tertullianus et interdum Augustinus) explicant: Hoc est figura *corporis mei* (quos tamen Patres in bono quodam sensu explicat Henricus [124] lib. de Eucharistia c. 21 § 5 et 6) [n].

Ni basta dezir que estas verdades se coligen de sola la tradición. Pues los primeros Padres, (ut Clemens, Iacobus et Irenaeus) no prueban por sola tradición que Christo consagró vino o que esté su cuerpo y sangre sub speciebus consecratis. Antes lo prueban del Evangelio.

Ni para soltar el argumento de los herejes tenía necesidad Bellarmino de dezir que Luc. 22 no le llama vino después de la consagración, sino antes. Pues que con mejor y más fácil solución dijera, que species panis et vini consecrati retinent pristinum nomen panis et vini, ut ex Patribus et scriptoribus probat alibi Bellarminus lib. 3 de Euch. c. 21 et 24 et Henrrique lib. de Euch. c. 23 § 4 lit. Z. [125].

Quanto a lo segundo que el Autor dice *et tandem fatetur Bellarminus*, poco parece que importaba borrar el *tandem* sin imprimir nuebo pliego, si la mayor parte de estos libros no estubieran ya vendidos con las debidas licencias; y cortesía se haze en que por dezir *tandem* piense el lector que quisiere, que Bellarmino no se aparta de la común y cierta exposición in Luc. 22. Pero el sentido del Autor fué que lo que Bellarmino no havía declarado lib. 1.° de Eucharistia, que Christo consagró y convirtió el vino, tandem veo lib. 4 id expressit et late probat [126].

Quanto a lo tercero, no hay para que mudar pliego para añadir *ut refert*, que bien claro allí y en otros lugares del autor se entiende que Pratéolo, Castro y otros que scriben contra haereses, no siguen sino refieren sus errores.

---

n *las palabras* quos tamen Patres... c. 21 § 5 et 6 *van añadidas al margen.*

124 Enríquez, *Summa* lib. 8 cp. 21 n. 5-6.

125 Bellarminus, *De Eucharistia* lib. 3 cp. 21-24; Enríquez, *Summa* lib. 8 cp. 23 n. 4 Z.

126 Bellarminus, *De Eucharistia* lib. 4 cp. 10. "de vino temperando aqua in sacro calice". Naturalmente Belarmino supone siempre que la materia de la consagración es vino; pero en el libro 1.° trataba sólo de probar la presencia real por argumentos de Escritura.

Item en lo que más se advierte, que también en la glosa de las letras C y N se ha de añadir *ut refert*, no hay tal en toda aquella plana [127], y esto se debió de añadir por no mirarlo bien los que censuran o el que trasladó la censura, como también se advertirá en otras cosas.

Item se advierte más, que Bellarmino lib. 4 de Eucharistia c. 10 col. 2 fin, dize: An sine mixtione aquae fieret consecratio vini, non est certum, sed opinio communis propendet fieri [128]. Pero ahora parece error negarlo, porque es cosa cierta que sin agua vale la consagración del vino, ut probat Henrríquez lib. de Eucharistia c. 12 § 4 lit. F [129].

Item Bellarmino en el mismo capítulo 10 col. 3 dize dos vezes: Aeque certum est Christum miscuisse aquam vino ac quod consecravit vinum [130]. Lo qual no es tan cierto; pues es herejía negar que consagrasse vino. Pero que mesclasse agua, sólo dize el Conc. Tridentino sess. 22 c. 7 quod ita creditur Christum miscuisse aquam; y para esto añaden otras razones, como congruencias, para que con vino mezclasse. At Waldensis, que fué cathólico y mártyr, tomo de sacramentalibus tt. 4 c. 32 col. 7, negat Christum miscuisse aquam [131]; quod licet sit falsum, nondum videtur haereticum [ñ].

ñ *las palabras* que fué cathólico... nondum videtur haereticum *van de letra del mismo Enríquez.*

---

127 Tienen razón los censores. A las palabras del texto: "Novatiani negant confici ex alio corpore...", se añade la glosa C: "Castro et Medicis..." A las palabras: "iuniores haeretici in varios errores abierunt", se anota en la glosa N: "Hosius..., Bellarminus..., Castro..."

128 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 4 cp. 10: "porro Ecclesia catholica semper credidit ita necessarium esse aqua vinum misceri in calice, ut non possit id sine gravi peccato omitti. Utrum autem sine aqua sacramentum consistere possit, non est adeo certum; communis tamen opinio in partem affirmativam propendet. Quare falsó Kemnitius catholicis in commune tribuit, quod asserant aquam in Eucharistia esse de necessitate sacramenti, cum paucissimi id affirment".

129 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 12 n. 4 F. Es curioso que el primer autor allí aducido es precisamente BELLARMINO, *De Eucharistia* lib. 4 cp. 10.

130 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 4 cp. 10 argumenta así: "Dominus vinum aqua mixtum consecravit; igitur et nos ita facere debemus". Más adelante escribe: "Antecedens enim illud non minus certum est, quam quod Dominus vinum consecraverit, non siceram aut aquam solam". Y lo prueba porque en la Escritura no se dice expresamente qué es lo que había en el cáliz antes de consagrar. Por eso "necessario recurrendum est ad traditionem eorum, qui ab Apostolis et eorum discipulis haec mysteria didicerunt; traditio autem habet, fuisse vinum aqua mixtum; ergo ita certo credendum est, aut nihil certi de materia calicis habemus".

131 Cf. ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 12 n. 4 E; WALDENSIS, *De sacramentalibus* tr. 4 cp. 32.

3.ª OBIECTIÓN

Pág. 639 lit. A al fin cita a *Bellarmino.* [132] Quítese esta cita, o póngase de suerte que se quite la equivocación, porque parece da a entender que el P.ᵉ Bellarmino tubo la opinión de Gabriel, y se retracta della como el dicho Gabriel hizo; siendo la verdad que en el cap. 2 y 12 no habla palabra de la materia, de que allí el P.ᵉ Enrríquez trata, y en el capítulo 24 ninguna cosa retracta, antes explica bien la confessión de Verengario conforme a la común sentencia de los Theólogos.

RESPUESTA

Parece que el que advierte esto nodum in scirpo quaerit et (Proverb. 18) occasiones quaerit qui vult recedere ab amico. Porque temerario es el juizio del que quiere entender más de lo que el Autor dize, a costa del buen nombre del Autor y de que gaste seis ducados en imprimir otro pliego, y que se haga lo que nunca se hizo en libros ya impressos y en gran parte vendidos, y que por esta y otras semejantes obiecciones puestas sin mucho fundamento se embarguen y veden los tales libros.

El autor no dize ni da a entender que Bellarmino se retracta [133]. Ni hay para qué hazer tanta demostración en honor y favor de todo quanto dize Bellarmino; que aunque es doctíssimo y gran defensor de la fe contra herejes, pudo en algunas cosas no acertar tanto. Pero en este punto el autor no dize mal dél, y fué yerro en la citación de los dos primeros lugares, que han de decir Bellar. c. 11. 15 et 24. Pero por erratas de una cita nunca se veda el libro [o].

4.ª OBIECTIÓN

Pág. 698 lit.ª M se quiten aquellas palabras: *de quo sine causa Suárez art.* 5. *occultat suam sententiam.* [134] Porque estas palabras, i más dichas después de haber referido la común sentencia y por ella a Sto. Thomás, la

o *las frases* que aunque es doctissimo... *hasta* se veda el libro *van añadidas y son autógrafas.*

132 Enríquez, *Summa* lib. 8 cp. 12 n. 4 A.
133 Véase el texto copiado en la nota 97.
134 Enríquez, *Summa* lib. 8 cp. 32 n. 4 M.

común de los Padres y la autoridad de el Sto. Officio, dan a entender que la doctrina del P.ᵉ Suárez es peligrosa o menos segura y recivida, y que se desvía de la sentencia común, y que así es menester ocultarla. Y el P.ᵉ Suárez en aquel lugar, quanto al punto que el P. Enrrique trata, no encubre nada, sino explica la letra de Sto. Thomás; y el tratar de aquel punto y doctrina remíttelo a otro lugar más propio, en el qual clara y distintamente, y conforme a la común sentencia, explica la suia: como consta en su 2.º tomo disputatione 22 sect. 2 et 3.

RESPUESTA

Tres cosas se dizen a esto. La primera que el autor no dixo ni dió a entender que la sentencia del P.ᵉ Suárez fuesse peligrossa, sino deseó que en el propio lugar de esta materia (donde Sto. Thomás y sus discípulos de professo la tratan) declarara el P.ᵉ Suárez su sentencia sin remitirla a otra parte.

La 2.ª si paresciere que al propósito del P.ᵉ Suárez convenga declarar toda su sentencia, se pondrá de esta manera lo que él dize to. 2 q. 37 disp. 22 sect. 2 col. 2 in prin.: Beata Virgo ratione contactus ad Christum, seu qua ratione mater est Christi, potest adorari. Y lo que allí no quiso explicar, lo declara sectione 3 pag. 357 col. 2, quod B. Virgo potest adorari latria secundaria, quae provenit ex eadem virtute latriae. Y en la sect.ᵉ 2.ª pág. 355 havía dicho, quod vir idoneus sic posset adorare; y después dize: et alii homines qui Xpum. tetigerant, dummodo non sint in peccato (quamvis essent in puris naturalibus absque gratia) possent adorari latria ratione contactus [135]. In quo nimis excedit, alias adorari posset latria femina quae fimbriam Christi tetigit; imo et carnifex qui Christo alapam aut clavos infixit, si postea per poenitentiam iustificatus est, imo et sacerdos qui defert eucharistiam, ut adoramus calicem dum continet sanguinem Christi [p].

---

p *las frases* In quo nimis excedit... sanguinem Christi *van al margen y son autógrafas.*

---

135 En SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi* disp. 22 s. 2 no se encuentran expresamente reunidas así, como se deduciría de la acusación de Enríquez. En el n. 5 se dice: "Item illa prima ratio non requirit causalitatem aliquam nec propriam coniunctionem ad Christum et Deum; sed reperiri potest in qualibet alia persona, quae Christum tetigisset". Las palabras "quamvis esset sine gratia, non tamen esset in peccato mortali, sed veluti in puris naturalibus" están en el n. 6 y no se refieren a esa posible adoración de latría sino a la que se le debería a una Madre de Dios que se supusiera en el estado así descrito.

La 3.ª el Autor tratando la materia de adoratión en su propio lugar en el lib. de eucharistia c. 32 § 4 lit. M pág. 698 y más largo en el lib. de fine c. 10 § 10 lit. S p. 60 dice (lo que como Doctor cathólico deve decir), ser cosa cierta in praxi que los cathólicos no dan ni deven dar a la Virgen adoración de latria. Quia contactus et tota dignitas Matris in persona creata, quae est capax propriae reverentiae, non est res digna ea adoratione latriae, quae soli Deo datur. Rebus autem inanimatis (quae non sunt capaces proprii cultus propter se) constat exhiberi latria [q] solum propter Deum.[136] Y fuera de lo que el autor alega lib. de eucharistia, trahe en el lib. de fine a los Sanctos Epiphanio, Damasceno (que dizen ser error de los Collyridianos adorar a la S. Virgen con latria; y entienden de secundaria latria, pues no dizen que ella era Dios);[137] y San [r] Hierónimo, Augustino, Ambrosio y a la 7.ª Synodo actione 3. 4. 6. Y de la Compañía tienen lo mismo el P.ᵉ Canisio lib. 9 Marial. c. 16 et Bellar. lib. 1 de cultu sanctorum c. 12 et 13. Y fuera de lo que el autor trahe de la declaración hecha por el Sto. Officio, fué de esta proposición (B. Virgo adorari potest latria) condenado Raymundo, ut refert Sebastianus Medices, de haeres. verbo Maria. Y cita al Directorium Inquisit. 2 p. in errore 52 Raymundi. Y por esta causa el autor lib. de fine de cortesía no dixo que Suárez tenía aquella sentencia, sino sólo dice lit. S al fin: Vide Suárez 3 p.ᵉ q. 37 dub. 22 § 2.

Item humanitas Christi, si praecisse consideretur ut creatura rationalis et sanctissima, non est adoranda latria, ut cum Damasceno lib. 4 c. 3 aiunt D. Thomas 3 p. q. 25 a. 2 ad 3 et Doctores quos citat Henricus dicta pag. lit. L,[138] August., Ambrosius, Claudius, Gabriel, Castro verbo adoratio haeresi 2; et Ayala de trad. 3 p. tt. de imagin. citat Cyrillum et Concil. Ephesinum ac totam Ecclesiam. Quanto menos a la Sma. Virgen. [s]

q *sic.*

r *las frases* que dizen ser error... era Dios; y San *van añadidas al margen de letra de Enríquez.*

s *todo este párrafo desde* Item humanitas Christi *es autógrafo.*

136 Nótese que en el segundo de los sitios citados, Enríquez expresamente se apoya en la misma sección de Suárez, en la que también se niega "practice" la adoración de latría y se invoca precisamente la razón que aquí aduce Enríquez.

137 S. EPIFANIO, *Panarion* haer. 79, 1ss (MG 42, 740ss) habla de verdadera adoración como a Dios.

138 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 32 n. 4 L.

5.ª OBIECTIÓN

Pág. 700 lit.ª A se quiten aquellas palabras: *quare male Bellarminus c 22 § 4 et 5 et c. 24 et Suárez negant praedicandum populo quod imago Christi sit adoranda latria. Eo quod, ait Bellarminus, sit periculosum et offendat aures catholicorum et haereticis praebeat occasionem blasphemandi. At excedit Bellarminus* [139]. Porque citándolos después de Egidio hereje que re vera niega [t] la adoración, según él refiere, es dar occasión de sospechar que Bellarmino y Suárez sienten lo mismo; siendo muy al contrario, porque muy a la larga declaran la verdad cathólica en esto. Aunque Bellarmino por escrivir su libro principalmente para tierra de herejes y para los cathólicos que entre ellos viven (que están más sujetos a engaño) prudentemente amonesta que se quite en el modo de hablar qualquier aparente occasión de error y idolatría. Y con la misma prudencia Francisco Suárez aconseja que en sermones donde ay tanto vulgo no se subtilicen las cosas ni se hable por términos que sean a los ignorantes ocasión de errar, aunque con los doctos se pueda y deba ablar con todo rigor de

RESPUESTA

Lo primero, en materia tan grave y tan cierta en España (como el autor prueba), no excede en dezir *excessit Bellar.*, refiriendo las propias palabras de Belar. Y lo mismo en lo que se advierte en esta censura [140] que el autor p. 780 lit. S, habiendo trahído una exposición de graves y antiguos Padres de la qual el P. Toledo (que ahora es Cardenal) dize ser omnino improbabile, dize el autor *excessit Toletus,* al modo que en otro caso Sto. Thomás 3 p. q. 27 art. 4 ad 3, con mucha templanza dixo de S. Chrysóstomo excessit Sanctus Doctor.

Lo 2.° el P. Suárez 3 p. q. 25 art. 4.° pág. 755 col. 2 al princ., aunque habla con más recato, pone en duda y dexa a electión de otros, si la imagen de Christo se ha de adorar con latría, y dize que no se predique al pueblo haberse de adorar con latría. Pero Bellarmino habla menos bien, pues niega haverse así de adorar y

---

t *en el texto se ha tachado* negava *y al margen se ha escrito* niega

---

139 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 32 n. 5 A.

140 Véase más adelante en el n. 10 de la Censura. Cf. ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 9 cp. 12 n. 4 S.

dize que adorándose así est periculosum etca. Siendo ansí que con razón en España compelió el Sto. Officio a que Aegidio se retratasse de que dixo que la ymagen de Christo y su Cruz no se ha de adorar con latría. Y por la mesma causa mandó vedar un libro del P. Doctor Pedro Martínez, que entonces era canónigo y catredático de Sigüenza. Y así en España se ha de dezir id quod Bellarminus dicit de contraria sententia: si quis neget imaginem Christi adorandam latria, est res periculosa et haereticis favens et offendit aures catholicorum, por ser lo contrario doctrina recibida de los theólogos, y más en este tiempo. Y por el uso de la Iglesia, que con latría adora la Santa Cruz (como consta en el officio del viernes santo), [u] eo quod sit signum filii hominis et imago Christi. Y quanta differencia hay de la reverencia que se haze a la persona de Cristo y a la de San Pedró, tanta ha de haver en la que se haze a la imagen de Cristo; quia totus honor imaginis refertur ad prototypon, como dizen los Padres. Et hic honor latriae terminatur quidem in ipsa imagine Christi, sed non ultimate nec propter ipsam. Y es nueba invención quitar esta adoración a la ymagen de Cristo, a quien se debe, y pretender que se dé a la Virgen a quien no se debe dar, como se dize en la 4 obiección. [141]

6.ª OBIECTIÓN

Item pág. 717 lit.ª P col. 2.ª al fin se quiten aquellas palabras: *Sed Bellarminus sine causa lib. 4 c. 24 col. 3 cum Iansenio dicit problema esse et neminem citat in oppositum contra tot Patres* [142]. Porque Bellarmino cita allí por su sentencia (que dice que Christo no dió la Eucharistía a los discípulos en Emaús, sino pan bendito que la significaba), fuera de Ianseñio que lo tiene expresamente, a S. Agustín, Beda, Theophylacto y a Inocencio Papa 3, que tratando de este pan no dicen que fuese consagrado; y fuera de esto, no dice que esta cuestión es problema, sino sólo que admittida cualquiera de aquellas exposiciones, se muestra de aquel exemplo lo que él pretende en aquel lugar, y no son muchos los DD. que tienen lo contrario.

u *las palabras que van entre paréntesis, están añadidas al margen.*

141 Sobre todo este pasaje véanse los textos de las notas 24, 25 y 26.
142 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 8 cp. 44 n. 3 P.

RESPUESTA

Lo 1.° es claro que Bellarmino tiene por problema qualquiera de las dos sentencias que allí refiere. La 1.ª que dió la Eucharistía a los dos discípulos. La 2.ª de Iansenio, que no dió tal, sino pan bendito. Y después dize: quamcumque sententiam ex his duabus amplectamur etc. Y más se inclina a la 2.ª sentencia, pues la trahe a la postre y la confirma con razones.

Lo 2.° Bellar. no cita a los Padres [v] por su sentencia; sino dize que Iansenio cita a St. Aug., Beda y Theophylacto qui id docere videri possunt, et eodem modo loqui Innocentium 3.m En lo qual prudentemente, habiendo visto que estos Padres dizen lo contrario y otros muchos (como el P. Enrique los cita), no quiso en su nombre citarlos en su favor.

Lo 3.° [x] no sé por qué se dice que no son muchos los autores antiguos y modernos que tienen lo contrario, pues el autor cita a 13 autores y entre ellos a algunos de la Compañía. [143].

7.ª OBIECTIÓN

Pág. 746, col. 1 lit.ª B donde dice: *Bellar. 1.° missae c. 5 ex Luthero et Kemnitio* [144], se quiten aquellas palabras *ex Luthero et Kemnitio,* que suenan sentir con los herejes, de más de ser falsa la citación, porque en aquel capítulo ni Bellarmino prueva que la Missa sea sacrificio ni trae para ello la confessión de los herejes, sino solamente propone el estado de la con-

---

v a los Padres *entre líneas.*
x Lo 3.° *parece estar tachado.*

---

143 BELLARMINUS, *De Eucharistia* lib. 4 cp. 24 prueba que la comunión sub unica specie no se opone a la Escritura. El segundo argumento lo toma de la doctrina y del ejemplo de Cristo; y para éste último aduce el caso de los discípulos de Emaús, sobre el que dice que hay dos sentencias entre los católicos: la primera defiende que Cristo les dió la Eucaristía; la segunda de Jansenio, sostiene que les dió sólo un pan bendito, figura de la Eucaristía. Y añade: "Id autem probat [Iansenius] tum ex Augustino, Beda et Theophylacto locis citatis [por los autores de la otra opinión], qui hoc tantum docere videri possunt, nempe fuisse in illa panis benedictione mysterium quoddam, quo significaretur utilitas Eucharistiae, quo modo etiam loquitur Innocentius III lib. 6 de Mysterio Missae cp. 7 et 9; tum etiam ex ipso textu, nam... Quamcumque autem sententiam ex his duabus amplectamur, ostendit hoc exemplum Christi..." Belarmino sin duda precinde de decidir entre ambas opiniones, porque cree que cualquiera de ellas le sirve para su argumentación. Pero la censura era justa, ya que el texto de Enríquez le hace partidario de una opinión contraria a los Padres, que en realidad Belarmino allí no defiende.

144 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 9 prooem. n. 2 G.

troversia. Y en todos los capítulos siguientes va siempre provando la verdad cathólica contra los dichos herejes que la niegan, y responde a sus argumentos.

8.ª OBIECTIÓN

Item en la misma pág. col. 2 lit.ª G, donde dice: *Bellarminus c. 25 ex Calvino* [145], aquellas palabras *ex Calvino,* al propósito que las trahe, suenan que Bellar. siguiendo a Calvino tiene el error que allí refiere el P. Enrrique, scilicet sacrificium incruentum derogare dignitati sacrificii cruenti, siendo todo lo contrario. Porque Bellar. impugna este error y defiende la verdad cathólica contra Calvino, y así se deven quitar, y si quiere podrá poner en lugar dellas: Calvinus, quem refert et refellit Bellar. 1.º missae c. 25.

RESPUESTA

Es verdad que más claro estubiera: Bellarminus etiam ex Lutheranis, porque Bellar. c. 5 in principio, [y] Cano y otros (quos refert Henríque lib. de missa c. 3 § 6) [146] probant etiam ex confessione haereticorum salvari rationem sacrificii si offeratur panis et vinum in memoriam sacrificii Christi, como se salva [z] en el sacrificio de Melchisedech; aunque los herejes niegan offrécerse el cuerpo y sangre de Christo, salvan en alguna manera lo que Beda de ellos [a] dice offerri Corpus Christi tamquam in figura et signo.

Y con esto se responde a la obiectión octava *refert ex Calvino;* [b] y nadie con razón puede collegir de este lugar que Bellarmino siga a Lutero o a Calvino [147]. Y si paresciere mejor, se podrá en un pliego aparte con las erratas mudar la *ex* en *contra.*

---

y c. 5 in principio *autógrafo entre líneas.*
z como se salva *al margen, autógrafo.*
a de ellos *autógrafo entre líneas.*
b refert ex Calvino *autógrafo entre líneas.*

---

145 Enríquez, *Summa* lib. 9 prooem. n. 4 G.

146 Como se ve, Enríquez mantiene la cita de Belarmino, de la que con razón decían los censores que estaba fuera de lugar. Realmente lo que Belarmino confirma allí con el testimonio de los Protestantes es que no se trata de que la Misa sea un sacrificio espiritual (cosa que ellos también admiten), sino un sacrificio externo y visible verdadera y propiamente dicho. Cf. Bellarminus, *De Missa* lib. 1 cp. 5; Enríquez, *Summa* lib. 9 cp. 3 n. 6.

147 Bellarminus, *De Missa* lib. 1 cp. 25: "Solvuntur argumenta Ioannis Calvini". Nótese a favor de los censores, que el texto de Enríquez no dice "refert ex Calvino", sino simplemente "ex Calvino".

9.ª OBIECTIÓN

Pág. 756 lit.ª A, donde dice: *quas res Ribera in Aggaei 1.º n.º 11 sine causa irridet ut fabulam* [148]. Quítense todas estas palabras, porque como ellas caen sobre el texto, lo que suenan claramente es que él P.ᵉ Ribera hace burla de aquellas cinco cosas, y de que las hubiese aun en el primer templo. Lo qual es atribuille un claro error; y la verdad contraria enseña él allí. Lo que niega es que faltasen todas aquellas cinco cosas en el segundo templo; y de lo que parece hacer burla es de cierta fábula, que refiere haber inventado los Rabinos, del propheta Aggeo, acerca de esto.

RESPUESTA

Más claro estubiera diciendo: quas res in secundo templo defuisse Ribera irridet ut fabulam. Pero como esto no se trahe inmediatamente sobre el texto, sino en la gloss. después de [c] muchos autores cathólicos (Chrysóstomo, Lyra, Genebrardo, Arias Montano, Galatino, Porcheto y de la Compañía Bellarmino y Perera), que dizen que el primer templo excedió al segundo en aquellas cinco cosas, bien se dice que Ribera sine causa irridet hanc differentiam inter 1.ᵐ et 2.ᵐ templum, quasi haec sit ficta fabula a solis Rabinis asserta. [149] Y lo que el P. Ribera pretende, que tres de las dichas cosas (scilicet ignis, arca testamenti, urim et thummim) [d] estubieron también en el 2.º templo, no parece tan cierto y lo refuta Genebrardo y otros.

Primo, ignis, qui in primo templo publice ardebat neque extinguebatur pluvia, non fuit in 2.º templo.

Deinde nec fuit arca Testamenti, ut tandem videtur fateri Ribera. Para lo qual fuera de los autores, trahe a Josepho, Epipha-

---

c *las palabras* en la glos. después de *son autógrafas, añadidas al margen.*
d *al margen autógrafas las palabras del paréntesis.*

---

148 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. 9 cp. 4 n. 5 A. Anota cuatro cosas, en que el templo de Salomón superaba al de Zorobabel, y añade inmediatamente: "quas res Ribera in Aggaei 1 n. 11 sine causa irridet ut fabulam".

149 F. RIBERA, *In librum Duodecim Prophetarum Commentarii* (Salmanticae 1587): in Haggaeum cp. 1 n. 11ss pag. 170ss. Lo que refiere Ribera como fábula es una tradición talmúdica, según la cual a una palabra hebrea de este texto de Ageo le falta una de las cinco letras con que debería escribirse, para significar (como el mismo Ageo lo explicó de palabra) que el segundo templo no tendría todos los ornatos que tenía el primero. Tienen, pues, razón los censores.

nio, Dorotheo y a Lyra y Carthuxano in lib. 2.[um] Machab. c. 2. Sed arcam ab Hieremia absconditam, apparituram nempe aut [e] tempore Antichristi (ut ait Ribera et Cano lib. 2. de locis cap. 11 in arg. 4 ad sextam obiectionem in fine, Bellarm. lib. 1 de verbo Dei c. 15 obiect. 4 fin, Abulensis in Exodum 25, q. 14), aut mystice arcam Christum apparituram per incarnationem in nova populi congregatione (Bellarminus supra cum Ruperto lib. 10 de Victoria Christi cap. 21 et concordat cum Ieremia c. 3 non dicent ultra arca Testamenti Domini, ubi Vatablus: omnes hebraei interpretantur de Messia, cuius tempore cessabunt legalia et arca, cuius presentiae olim fidebant), 1 Reg. 5; idem in Ierem. 3, Hieronymus, Theodoretus, Lyra, Carthuxianus et sic Capella eps [f].

Lo tercero, Urim et Thumim (id est, lapides qui erant in rationali Pontificis emittentes ingentem splendorem) post 2.[um] Templum desierunt emittere eum splendorem, ut ex Iosepho fatetur Ribera, n.° 14, fuera de los autores que el P. Enrrique cita. [g]
deradas.

Décima obiectión

Pág. 780, lit.ª Q se quiten aquellas palabras: *quas hic et saepe transcribit discipulus noster Franciscus Suárez, dub. 45 § 2.°* [150] porque no consta ser así. Y porque en la misma página (que por lo dicho se ha de quitar) lit. S están estas palabras: *sed excessit Toletus in Ioannem* [151], quítense hasta en fin del comento o pónganse otras en lugar de ellas más mo-

respuesta

Quanto a lo que se dice lit. S ya se respondió arriba a la obiectión 5.ª pues el dezir *excessit* lo dixo Sto. Thomás a otro propósito de St. Chrysost., que era gravíssimo y santíssimo Arçobispo. Y quando el Autor escribió esto aún el P.ᵉ Toledo no era Cardenal, y el autor en favor de la exposición de muchos sanctos (qui exponunt id Rom. 8 Christum interpellat pro nobis, quia

e *las palabras* nempe aut *autógrafas entre líneas.*
f *las frases* Bellarm. lib. 1... et sic Capella eps. *autógrafas al margen.*
g *las palabras* fuera de los autores que el P. Enrique cita *autógrafas.*

150 Enríquez, *Summa* lib. 9 cp. 12 n. 4 Q; Suárez, *In* [3 q. 21 a. 4 disp. 45 s. 2.
151 Enríquez, *Summa* lib. 9 n. 4 S; Toledo, *In Ioannem* cp. 16 adn. 35.

praesentat orationem quam ipse viator fecit in terra) pudo [h] decir excessit Toletus dicens hanc expositionem esse improbabilem.

Quanto a lo que el autor dize aquí (y en el tomo 1.°, que anda ya en manos de todos, lo dixo), que el Padre Suárez fué su discípulo y que en su libro impresso halla algunas cosas de las que el dicho autor dictó, claro es que aviendo el autor [i] leydo la 3.ª parte más ha de veinte años, pudo el padre Suárez ver sus scriptos y lecturas, y el autor se ofrece [j] a mostrar en esto muchos lugares. Y que se diga que un discípulo tomasse de su maestro, no offende a nadie, como se dixo a la obiectión 1.ª de el prohemio. Y los superiores viendo semejantes palabras en el tomo primero, las dexaron passar.

Obiectión 11

Pág. 827 col. 2 lit. Q (en la censura se alega falso p. 287) se quiten aquellas palabras: *Frater Lupus compulsus est Romae retractare oppositum* [152], porque su Religión se puede sentir de que a un hombre tan grave y tan conocido en Hespaña y fuera della le notemos sin mucha necesidad en nuestros libros y en ellos conservemos la memoria de este caso.

Respuesta

Habiendo sido el P.e Lobo sentenciado por auto público de Inquisición, pudo el autor sin offensión dezirlo en su propia materia, para confirmar ser cosa cierta que la missa de precepto no se ha de dejar por oyr el sermón; y assí lícitamente el P.e Bellarmino tom. 3 lib. 2 de amissione gratiae c. 1.° p.ª 97 pudo referir quemdam Patrem franciscanum fuisse haereticum [153]. Y el autor guardó moderación en referir no todas sino una de las proposiciones que el P. Lobo retrató; y no declara que se retratasse por auto público de la Sta. Inquisición. Y pues ya esto está impresso y [k]

h pudo *entre líneas autógrafo.*
i *las palabras* claro es que aviendo el autor *al margen autógrafas.*
j *el ms. dice* ofrece
k y *entre líneas autógrafo.*

152 Enríquez, *Summa* lib. 9 cp. 25 n. 10 Q.
153 Bellarminus, *De amissione gratiae sive de statu peccati* lib. 2 cp. 1. Lo que Belarmino dice es, que Calvino escribió una "epistola ad Rotomagenses adversus franciscanum quemdam, Libertini Erroris sectarium".

en gran parte los libros están [l] vendidos, no es razón que se quite; en special que lo contrario sería en alguna manera occultar y escurecer los castigos que el Sto. Officio haze públicamente con sanctos y muy provechosos fines, como fué el dicho castigo del P. Lobo.

Obiectión doce

P. 927 lit. F donde va poniendo algunos ilegítimos que fueron después cardenales [154], parece se debe quitar toda la glossa de la letra F, remittiéndose solamente a Mayolo y a los que tratan de esto, no metiéndose en nombrar en particular los Cardenales o Pontífices spurios; porque es cosa offensiva y puede tocar a personas muy grandes que oy vivan, y no es justo que de nuestra Compañía se les dé offensión.

respuesta

En otra censura que primero se embió sólo dezía que se quitasen el Cardenal Borja y Hippólito, y agora se extiende a mucho más. Y pues Mayolo y otros en sus libros impressos refieren estos nombres escribiendo en Italia, donde eran más conoscidos, no es justo con daño de este libro y de su autor se mande borrar o imprimir nuebo pliego. Y no se tiene por offensión ni afrenta en los successores, que alguno de sus antiguos antepassados fuesse ilegítimo. Y de esto están llenas las chrónicas y libros que tratan la Historia de los Pontífices y Cardenales y de los Reyes y grandes Príncipes, que por no ser prolixo no las refiere aquí el autor.

13 obiectión

Pág. 929 lit.ª B se quiten aquellas palabras: *quod non advertens Bellarminus ait errasse Concilium Chalcedonense actione 16* usque ad illud inclusive: ait *sic corrigendum canonem* 6ᵐ *concilii Niceni.* [155] Porque en los dos primeros lugares que cita el P. Enrrique trata de cosa muy diversa de la que el P. Enrrique en este lugar trata. [m] Porque el P. En-

l están *entre líneas autógrafo.*
m *al margen añade Enríquez de propia mano*: Immo Henricus affert convenienter ad suum propositum

154 Enríquez, *Summa* lib. 10 cp. 27 n. 4 F.
155 Enríquez, *Summa* lib. 10 cp. 29 n. 1 B.

rrique trata del Patriarcado de Alejandría sobre Libia, Aegipto y Pentápoli, traiendo para ello el canon 6 del Concilio Niceno. Y el P. Bellarmino en estos primeros lugares, no trata ninguna cosa de esto. Síno en el primero, que es lib. 2.° De summo Pontifice cap. 17, dice que un decreto del Concilio Chalcedonense actione 16 (en el qual se dice, que Romana Sedes habuit a Patribus Nicenae Sinodi *suum primatum*) [n] se hiço absentibus et invitis legatis papae, y así no fué legítimo y claramente erró en esto. Lo qual es verdad cierta cathólica y llana, y que la enseña San León y San Gelasio Papas, los quales el Padre allí cita. Y así no parece cosa segura poner tacha en esta doctrina. En el 2.° lugar, que es lib. 2. de Concil. cap. 7 arg. 3, dice el P. Bellarmino que el mismo Concilio Chalcedonense, en un decreto de la última sesión, [ñ] el qual también se hiço absentibus et invitis legatis Papae, también erró, y así lo reprueba S. León Papa, que el Padre cita. Lo qual todo es doctrina llana y cierta y mui differente de lo que el P. Enrrique trata. Sólo en el 3.° lugar que cita el P. Enrrique del P.e Bellarmino (scilicet lib. 2 de Rom. Pont. c. 13) trata de la misma materia que el P.e Enrrique; pero allí no corrige el Canon 6 de el Concilio Niceno, ni le pasa por el pensamiento, síno antes le explica muy bien ex Nicolao Papa, haviendo impugnado la exposición que trahe el P.e Enrrique.

RESPUESTA

Esta obiectión es larga y rigurosa [o] y muestra se hizo con mucho studio en favor del P. Bellarmino [p]. Y si el autor muestra que punctualmente refiere lo que Bellarmino dize, no se deven quitar las palabras ni imprimir otro pliego.

Para cuya declaración se *advierte lo primero*, que el autor todos estos lugares de Bellarmino trahe a su propósito para confirmar que el Papa tiene tres títulos entre otros. 1.° ques [q] Papa y universal Obispo de toda la Iglesia, a quien por supremo y a su Silla por primera reconozen también los Padres Griegos en aquel Concilio Chalcedonense act. 16 que es la última, y nunca jamás

n *al margen autógrafo*: nihil male dicit

ñ *al margen autógrafo*: este es el mesmo lugar act. 16 que es la sesión última y es la mesma cosa que la passada

o y rigurosa *entre líneas autógrafo.*

p en favor del P. Bellarmino *entre líneas autógrafo.*

q *sic en el ms.*

dize que Romana Sedes habuit a Patribus Nicenae Synodi suum primatum, como en esta obiectión *se le impone;* [156] y Bellarmino lib. 2 de Rom. Pont. c. 17 col. 3 falso cum Nilo id ei tribuit, et ait quod Leo epist. 52 et Gelasius id refellunt [r]. Lo 2.° el Papa es Patriarcha del Occidente y confirma los Arçobispos y Obispos de él. 3.° es Arzobispo inmediato de seis Obispados sufragáneos y cercanos a Roma. Y es Obispo inmediato de Roma sin que en esto aya otro Obispo o Arçobispo. La qual doctrina largamente confirmó allí el P. Enrique y la tiene el P. Bellarmino lib. 2 Rom. Pont. c. 18 et 31.

Lo 2.° de esta doctrina declara el autor lo que pretendió el conc. Chalcedonense act. 16 citando allí el canon 6 del [s] Conc. Niceno, que según la letra más recibida, dize: quoniam talis episcopo Romano consuetudo est; y así lee Balsamon, Rufino, Sócrates, Sozomeno y el Concilio Chalcedonense act. 16 y Pascasio legado del Papa St. León, y otros que trahe el P. Enrrique en su lib. 3 de Pontifice et Concilio c. 5 al fin [157]. Y quanto a lo [t] que pidieron y determinaron los Padres Griegos dicta act. 16 dizen así: Senioris Romae propter imperium civitatis illius, Patres consequenter privilegium reddiderunt eadem intentione, e qua Sedi novae Romae privilegium tribuerunt, ut maiestatem haberet in Ecclesiasticis negociis et secunda post illam (scilicet, Romam) existeret. En lo qual piden y dizen dos cosas [u]. La p.ª [v] que el primado del Oriente se pasasse de el Alejandrino a el de Constantinopla, que se llama nueba Roma, donde Constantino y los siguientes emperadores asentaron la silla y cabeza del imperio. La 2.ª [x] que este Patriarcha tubiesse los privilegios que en el antigua Roma usó el Papa en quanto Patriarcha. Scilicet que inmediatamente [y] confirmasse a los metropolitanos o Arçobispos del Oriente y terminase las causas ecclesiásticas, ne essent iudicia

r *las palabras* y Bellarmino... id refellunt *van autógrafas al margen.*
s del *autógrafo entre líneas.*
t quanto a lo, *autógrafo; tachado* es el sentido
u *las frases* dicta act. 16... y dizen dos cosas *son adición autógrafa.*
v la p.ª *adición autógrafa; tachado* que se juntavan en el Concil. Chalcedon.
x la 2.ª *adición autógrafa.*
y inmediatamente *adición autógrafa.*

156 BELLARMINUS, *De Romano Pontifice* lib. 2 cp. 17.
157 ENRÍQUEZ, *De Pontificis Romani Clave* (Salmanticae 1593) lib. 3 cp. 5 n. 5 Z.

transmarina per appellationem ad Papam longe distantem [z], al modo que antes lo tenía el Patriarcha Alexandrino. Reclamó de esto el Vicario y legado de el Papa, en cuya ausencia se hizo este decreto; y dixo que se tornase a leer delante de él, y que esto no quedase asentado hasta ser avisado el Papa, porque no se hiziese periuyzio a su jurisdición. Y así el Papa León dilató el confirmar este Concilio, y otros Pontífices repararon en esto. Lo mismo pidió antes [a] el Concilio I Constantinopolitano can. 9 sub Damaso Papa, et c. Constantinopolitanum 22 d. de quo fit mentio in dicta Synodo Chalced. Tampoco [b] lo quiso conceder Gelasio Papa, que fué después de León papa en 5 lugar [c]. Pero finalmente Vigilio Papa, por los importunos ruegos de el Emperador, lo concedió; y se confirmó en la Synodo 6 y 8.ª Constantinopolitana y después en el Conc. Lateranense y Florentino y por otros Pontífices, qua de re Covar. 4 Varia c. 19 fin. et Enrique lib. 3. de Pont. c. 5 § 5 lit.ª Y [158]. De donde se sigue que no fué yerro del Conc. Chalcedonense, sino deseo de que el Primado de el Oriente se pasasse a Constantinopla con los privilegios ya dichos. Y que en aquella act. 16 reconoze al Papa como cabeza y primero en todo. Y como tal se acudía a él para que confirmasse al Patriarcha de Constantinopla, (ut agnoscit Bellarm. de Roman. Pontif. c. 18 arg. 4), y a él acudían algunos Obispos agraviados de el Oriente, como Athanasio, y habiendo causa deponía al dicho Patriarcha Constantinopolitano. Ytem se collige que también en los dos primeros lugares de Bellarmino, que trahe el P.e Enrique hablando de el Conc. Chalcedonense act.e 16 hablan también de el canon 6 de el Conc. Niceno, pues allí [d] le citan y le declaran conforme a la letra que el P. Enrique trahe y no como la corrige y declara el P.e Bellarmino [159].

---

z *tachado*: y que él presidiesse y tubiesse la 1.ª silla en los Concilios
a antes *adición autógrafa entre líneas.*
b sub Damaso... Tampoco *al margen, autógrafo.*
c *la frase* que fué... lugar *autógrafa entre líneas.*
d allí *autógrafo entre líneas.*

---

158 ENRÍQUEZ. *De Pontificis Romani Clave* lib. 3 cp. 5 n. 5 Y.
159 Sobre toda esta cuestión, que ha sido tan discutida, véanse los tratados De Ecclesia.

14 OBIECTIÓN

ex lib. de fine hominis, que está al fin de este tomo 2.°

Pág. 9 lit. P se quiten aquellas palabras *ubi tamen Suárez*[e] *versiculo Sed contra 1.° et Bellar. supra capite 19 in fine concedunt hanc: Christus ubique est homo, sed contra omnes Theologos;*[160] porque ni el P.e Suárez ni el P.e Bellar. dicen eso, antes explican muy distintamente que la humanidad de Christo no está en todo lugar, sino en lugar determinado. Y acerca de esta proposición explican en qual sentido es verdadera y en qual falsa con mucha claridad conforme al sentir de los Doctores Theólogos.

RESPUESTA

El autor conoce la buena intención de los Padres Bellarmino y Suárez; y que quieren explicar que aquella partícula *ubique* determine al subiecto, ut sit sensus: Christus, qui ratione suppositi et ubique est homo. Pero quanto en el propio y formal sentido, vox *ubique* cadit supra praedicatum formale y significa Christi humanitatem esse ubique; y esta proposición no se halla en Padres antiguos que merezcan ser explicados, se debe tener por falsa y que fuera el error de los Ubiquetarios, y por tal la tienen los Theologos in 3 d.e 22, ubi D. Thomas q. 1 art.° 2, como esta es falsa: Christus ab aeterno est homo[161].

15 OBIECTIÓN

Pág. 16 lit. C se quiten aquellas palabras: *et a nosotris gloriatus est se accepisse fr. Alphonsus Mendoza,* y las que dize más abajo: *a quibus accepit Zumel*[162] (aunque las citaciones de los Autores se pueden quedar); porque a personas tan graves y doctas no se dé causa de justa quexa.

RESPUESTA

Ya se dijo a la primera obiection del proemio que los Padres de la Compañía han usado el decir que otros autores tomaron de

e Suárez *añadido entre líneas.*

160 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 3 n. 1 P.

161 El texto de Suárez veáse en la nota 17 Cf. BELLARMINUS, *De Christo* lib. 3 cp. 19.

162 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 4 n. 1 C.

ellos; y de esto no se han offendido, antes lo han permitido los Superiores, y si dizen que ellos lo quitarán en otra impressión. Y el P.e M.o Mendoza no se quexa de esto; pues en la lición de opposición con que llebó la lectura de Vísperas en Salamanca dixo con pública loa que él havía tomado esta sentencia de la sciencia de los condicionatos de los Padres de la Compañía.

16 OBIECTIÓN

Pág. 37 lit. N se quiten aquellas palabras: *Videtur Molina 1.e parte q. 14 ar. 13 dub. 18 membro 4 ad ultimum pag. 696 et Suárez 3 q.e 15 ar. 2 dub. 33 § 2.o ait: impossibile est intelligere quo modo per unionem voluntas Christi fiat impeccabilis*; [163] porque estos authores no enseñan que Christo pudo peccar o mentir, como se les atribuye. Y las palabras que el P.e Enrrique zita del P.e Suárez son solamente parte de una cláusula y no entera, y ansí hacen differente sentido del que tiene en su original.

RESPUESTA

De los padres Molina y Suárez no dize el autor que digan que Xps. con los dones que tubo de gracia, auxilios y gloria pudo pecar ni pone calificación de lo que estos dizen [164]. Y para que se vea que el autor refiere fielmente sus palabras y sentido, se vea del P.e Molina 1 p. pág. o columna 695 et col. 699 líneas 13, que dize: Humanitas Xpi seclusis donis haberet rebelionem appetitus contra rationem, et cum libertate arbitrii posset his consentire ac si in [f] suo supposito subsisteret. Et voluntas erat libera ad non implenda praecepta quae sub culpa obligabant; quia id erat necessarium ut posset mereri. Non deesset facultas Christo ad transgredienda praecepta. Et col. 697. 699 dicit: Xps. non potuit peccare in sensu

---

f *in adición autógrafa interlineal.*

---

163 Enríquez, *Summa* lib. ult. cp. 6 n. 9 N: "At Durandus..., Scotus..., Gabriel..., Almainus, Marsilius... dicunt Christum peccare et mentiri potuisse per humanitatem, saltem si eam assumeret in puris naturalibus. Videtur Molina... et Suárez... ait: impossibile est intelligere quomodo per unionem hypostaticam voluntas Christi fiat impeccabilis. At animam Christi fuisse impeccabilem, asserunt Patres..."

164 Los censores habían dicho solamente: "porque estos authores no enseñan que Christo pudo peccar o mentir, como se les atribuye". Y realmente ese es el sentido obvio del texto de Enríquez, que se copió en la nota anterior.

composito; sed id non tollit libertatem, quia [g] in sensu diviso posset non elicere eos actus; et p. 697 affert simile, ut confirmatus in gratia et bono non posset peccare in sensu composito bene tamen in sensu diviso [h] [165].

El P.e Suárez en el lugar citado sect. 2 p. 501 al fin, [i] 502 ad princ. dize las palabras que el autor cita: et se demonstrasse humanitatem ratione unionis non fuisse impeccabilem; et q. 7 ar.° 1. disp. 17, sect. 4 p. 324 et seq. [j] dicit: Ratio convincit non fuisse impeccabilem ex unione; sed ob specialem directionem et auxilium Dei. Y añade p. 325 al fin: [k] id auxilium ita debitum erat humanitati huic quasi ab intrinseco, ut ei negari non posset etiam de potentia absoluta [166].

17 OBIECTIÓN

Pág. 59 **lit.** L se quiten aquellas palabras: *in quo non loquitur proprie Suárez bis 3 p.te q.e 27 dub. 1.° § 2.°*, y las que dize más avajo: *at substantia Matris, etiam dum prolem gestabat sibi umbilico unitam intra uterum non dicitur sic unita Verbo, ut admittit Suárez;* [167] porque Suárez sola-

g quia *adición autógrafa interlineal.*
h *las palabras* et p. 697 affert... in sensu diviso *van al margen autógrafas.*
i 501 al fin *adición autógrafa interlineal.*
j et seq. *adición autógrafa interlineal.*
k p. 325 al fin *adición autógrafa interlineal.*

165 MOLINA, *Concordia* q. 14 a. 13 disp. 53 membr. 4 ad ult. arg. Nótese que allí mismo escribe Molina: "Si Christus spectetur quoad ea, quae naturae suae ipsius ratione gratiae unionis sunt debita, dicendum est Christum nulla ratione potuisse peccare".

166 SUÁREZ, *In 3* q. 15 a. 2 disp. 33 s. 2 n. 5. "Non ergo potest [gratia unionis] per se solam immutare naturalem modum operandi humanarum virium, atque adeo nec reddere per seipsam animam impeccabilem. Et ideo aliquid aliud huic rationi addere oportet; videlicet cum dicitur voluntatem humanam fieri impeccabilem ex vi unionis, non excludi omne donum seu omne divinum auxilium seu divinam directionem et protectionem, qua Deus ita gubernat voluntatem humanam sibi unitam, ut illa stante peccare nullo modo possit. Nam sine aliquo huiusmodi dono, impossibile est intelligere quo modo per solam unionem talis voluntas maneat in bono confirmata, ut ratio facta demonstrat. Dicitur ergo voluntas humana fieri impeccabilis per unionem, quia impossibile est Deum ita dirigere et custodire voluntatem sibi unitam, ut ad malum declinare non possit". Como se ve, tienen razón los censores al decir que el haber truncado la frase de Suárez le priva de su verdadero sentido. Los otros pasajes de Suárez se encuentran *In 3* q. 7 a. 1 disp. 18 s. 4 n. 5.

167 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 10 n. 10 L. Habla de los muchos privilegios en que supera Cristo a María, y escribe: "At prima gratia, et quod per sacramenta recepit B. Virgo, non erat sibi debitum; in quo non loquitur proprie Suárez bis 3 p. q. 27 dub. 1 § 2".

mente dize que alguna cosa, que fué substancia de la Madre, estubo después unida al Verbo, que es cosa que todos admitten; y no lo que pareze que le atribuie que la substancia de la Madre, siendo actualmente suya etc. Y en lo que al principio dize, también habla con propiedad el dicho P.e Suárez.

RESPUESTA

Dos cosas advierte el autor. La 1 en que el p.e Suárez dize que gratia erat quoddam modo debita Beatae Virgini. [l] El autor con término modesto no dize más de lo que está scripto en el P.e Suárez, y hablando los theologos con propiedad no conceden absolutamente que la primera gracia sea devida a ninguna persona criada. [168]

La 2.a: quod aliqua substantia virginei corporis et cet. unita fuit hypostatice verbo Dei. [ll] Y cita a Pedro Damiano y passa con él, Deum speciali modo fuisse in Virgine per identitatem, quia idem est quod ipsa. El autor dize que esta autoridad la avia de explicar, y que no se ha de imitar, como lo dixo lit. G. [169] Item que el theologo docto, pues puede y deve hablar con propiedad, no ha de conceder proposición que ni en la apariencia de suyo signifique unión hypostatica con la Virgen. [m] Y no hay para qué encarecer tanto que la materia que fué substancia de la madre estuvo después unida al Verbo; porque también la materia de el manjar que Xpo. comía se unía con él; si no es por quanto a la Virgen hizo madre suya tomando de su puríssima sangre su cuerpo sacratíssimo. [170]

Item dize que substantia carnis quam sumpsit, aut lacte matris enutrivit, in nihilo [non] fuit resoluta actione caloris naturalis, sed eadem semper fuit conservata Verbo Dei unita. Lo

---

l *las palabras* Dos cosas... Beatae Virgini *van autógrafas al margen.*
ll *las palabras* La 2.a... *van al margen autógrafas.*
m *en el texto va aquí tachado*: y tampoco conceder quod aliqua substantia matris esset unita Verbo. Porque esto de suyo significa unión hypostática con la Virgen.

---

168 Lo que dice Suárez es que a la Virgen se le debía la gracia, una vez que libremente había sido elegida para Madre de Dios.
169 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 10 n. 10 G, donde habla del texto falsamente atribuido a San Pedro Damiano.
170 También aquí tienen razón los censores, pues el sentido de la frase de Suárez es claro.

qual no se prueva con autoridad ni con razón, [171] y fuera milagro continuo sin necesidad. [n]

18 OBIECTIÓN

Pág. 68 lit.ª B se quiten aquellas palabras: *at Molina 1.ª p.ª q.ª 23 ar.º 4 disp. 1.ª memb. 3 col. 3 p. 873 contendit contra Catharin. quod neque Apostoli ex sola praedestinatione, seclussa praescientia, salvantur certo.* [172] Porque nota al dicho P.ᵉ Molina de erróneo, no diciendo el P.ᵉ Molina lo que el P.ᵉ Enrrique le atribuye, y no habiendo error alguno en la doctrina que allí enseña. Porque Molina no pretende que previsio o praescientia determinata meritorum sit causa praedestinationis Apostolorum; antes es llana doctrina del dicho autor, que in omnibus praedestinatis nulla datur causa praedestinationis ex parte eorum. Y lo que en el dicho lugar pretende solamente es, que la predestinación yncluye la prescientia condicional, la qual no da causa de la predestinación, como consta de otras partes. Demás de esto la citación está falsa; porque el P.ᵉ Enrrique cita el art. 1.º membro 3, habiendo de citar ar. 4 et 5 disputatione 1.ª membro 3.

RESPUESTA

Dos cosas dize el autor lib. 1 de fine c. 11 § 4 en la dicha pág. 68 lit. B. [ñ] La prim.ª (antes que hable de Molina); quod Apostoli ante praevisum arbitrii bonum usum fuerint praedestinati, negarì non potest absque errore. Quod et Catharinus admittit. Id probat autor supra hoc lib. de fine c. 12 § 1 lit. B ex B. Petro Diacon. et B. Maxentio et Soto in Roman. c. 9, qui damnant oppositum erroris. Et Zumel 1.ª 2.ªᵉ q. 111 ar.º 3 disp. 5 p. 329 dicit negari non posse sine praeiuditio fidei. Et Bellar. tom. 3 lib. 1 de gratia et lib. arbit. c. 11 p. 460. Et in fine ait esse catholicam fidem et se refert ad cap. 12 et id probat ex Aug. Prosp. Rufin. Et idem aiunt recentiores Theologi. Y para esto no es menester que se suponga praescientia determinata meritorum, ut causa praedestinationis; sino basta quod praescientia boni usus

n *Todo este párrafo es adición autógrafa.*
ñ *las palabras* lib. 1 .. lit. B *son adición autógrafa.*

171 Suárez trae allí mismo razones para hacer verosímil su opinión.
172 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 11 n. 4 B. El texto se ha copiado en la nota 108

arbitrii in signo intentionis supponatur ut prior conditio sine qua non, ut autor declarat ibid § 3 lit. D con la común de los theologos. [o]

Lo 2.° dice el autor que Molina contendit contra Catharinum lo que arriba en la obiectión se puso, donde dize quod nec Paulus Apost. fuit ita certo praedestinatus ante praescientiam liberi arbitrii. Y lo mismo repite 1.ª p. q. 14 ar.° 13, disp. 18 memb. 4 col. 6. Et ad arg. 5. 6 et 7 pág. 689 et seq. et lib. de concordia q. 23, ar.° 4, disp. 1. memb. 3, p. 408. Donde ex professo aun en la predestinación de los Apóstoles confuta a Catharino y por consiguiente en esto a los santos ya dichos. Y aun añade que la contraria sent.ª (la qual confiessa ser de Sant Aug. y sancto Thomas) condena por errónea, siendo ella como es cierta. Item lib. de concordia q. 23 ar.° 4 disp. 1.ª memb. 9 pág. 455 et seq. 468-469 et 1.ª p.e dize quod tota certitudo praedestinationis sumitur ex illa anteriori praescientia de futuris condicionatis, et non ex efficacia divinae voluntatis aut ex perfecta providentia. [p] [173]

OBIECTIÓN 19

Pág. 151 lit. OP quítense aquellas palabras: *At haec sententia sumit quaedam falsa et contra torrentem Patrum;* [174] porque muchos de los Padres la siguen, y es muy probable lo que dicen el P. Toledo y el P. Suárez.

RESPUESTA

Es cosa cierta que se collige no solo de Historias y de Chrónicas sino también de los P.es antiguos August. Chrysost. y otros, que Christo en vida mortal no tubo sino treinta y tres años, y esos no cumplidos. Lo qual siguen de la Compañía Toletus in Ioan. y Pereira in Daniel, y añade Genebrardus in Chron. oppo-

o Y para esto... con la común de los theólogos *es adición autógrafa al margen.*

p *tachado a continuación*: Y los Padres no sólo excluyen ex parte nostra praesciri meritum et causam in aliquo priori signo, sed etiam praesciri bonum usum arbitrii et suppori ut conditionem sine qua non; lo qual dize Molina.

173 La confusión de conceptos, que hay en estas palabras de Enríquez; la han notado bien los censores. El pensamiento de Molina sobre la opinión de Catarino, puede verse principalmente en la *Concordia* q. 23 a 4. et 5 disp. 1 membr. 3.

174 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult cp. 23 n. 7 OP.

situm esse temerarium. A los quales zita el autor lib. de fine c. 23 § 6 lit. N P et seq. et § 7 lit. P. Y así pudo el autor dezir contrarium esse contra torrentem Patrum. Y allí prueba que algunos de los autores que se zitan en contrario no hablan contra esta sentencia. Y no se debe borrar por sólo tener el P. Suárez con algunos otros lo contrario, no con tanto fundamento. [175]

Obiectión 20

Pág. 156 lit. Y quítense aquellas palabras: *Ribera in* [q] *Apoc. c. 11 n.º 26, quia cum Ticonio in Apoc. homil. 8 putat impossibile tam brevi tempore videri ab omnibus, ait diem pro anno computari Ezech. 4. At falso solus.* [176] Porque Ribera ni cita a Ticonio ni dize tal cosa. Antes explicando la letra dize que el estar los cuerpos de aquellos Profetas tres días y medio es para que puedan ser vistos de todos. Sólo añade que aquellos tres días y medio (en los quales an de estar los cuerpos sin sepultura) significan que la persecución del Anticristo no durará sino tres años y medio; lo cual es muy diferente de lo que se le atribuye.

RESPUESTA

Fué yerro de el impressor, que la *quia* [r] *cum* ha de ser *ut* Ticonius. Y en esto conviene Ribera con Ticonio, que iuxta Ezech. 4 dize que en la significación dies pro anno computatur. [177] Y esto solo es lo que el autor allí [s] reprueba. Y lo que Ribera dize que estos tres días significan el tiempo de la persequución de el Antichristo sólo él sin otro autor lo dize. Y no debe por esto ser borrado o quitado esto, pues el autor habla con buen fundamento y lo que dize no es contra fidem aut bonos mores.

---

q in *adición autógrafa.*
r quia *adición autógrafa.*
s allí *adición interlineal autógrafa.*

---

175 Toda esta cuestión se discute ampliamente en *De mysteriis vitae Christi* disp. 40 s. 1.

176 Enríquez, *Summa* lib. ult. cp. 23 n. 10 Y.

177 F. Ribera, *In sacram B. Ioannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin Commentarii* cp. 11 n. 26.

21 OBIECTIÓN

Y porque en la misma hoja pág. 155 lit.ª O hay equivocación en aquellas palabras: *ut formidat Suárez,* [178] porque pareze que da a entender que Suárez formida que meritum Eliae et Enoch antecellere meritum animae Xpi et Virginis, no haziendo [t] Suárez mención de el ánimo de Xpo, se podrán quitar aquellas palabras: *ut formidat Suárez.*

RESPUESTA

Lo 1.º el autor sub divisione refiere que Suárez q. 59 p. 1129 siente que Enoch [u] superet gloriam animae Christi aut Beatae Virginis. [v] Y para verificar la disiunctiva bastaba que (en lo que dize Suárez) la una de las dos partes sea la verdadera. [x] Item si [y] Enoch [z] in tam longo tempore haberet infinita merita (que con este término lo dize Suárez hic), ut [a] et meritorum cumulo posset antecellere omnes sanctos ac ipsam Beatam Virginem, [b] ita si [c] Enoch sibi efficaciter mereretur per infinita merita, ille sane superaret etiam gloriam animae Christi, quae etiam [d] est finita intensive, ut aiunt B. Thom. et alii doctores. [179]

Lo 2.º, pues el P.ᵉ Suárez en la q. 27 dice que la gloria de Ntra. Señora es mayor que toda la gloria de todos los demás sanctos y angeles si se [e] juntara en uno, no tenía para que temer que [f]

---

t *el copista había escrito* haciendo; *Enríquez corrige* haziendo, *tachando la c.*
u refiere que... Enoch *adición autógrafa;* tachando dize *por* refiere.
v *a continuación se ha tachado*: ut formidat Suárez. En que abla en la q. 55 sect. 1.ª pág. 1129 in princ.
x *a continuación se ha tachado*: Y en caso quando lo que dize Suárez fuera illación verdadera, se sigue que sienta
y Item si *adición autógrafa.*
z *tachado*: y Elías.
a hic ut *adición autógrafa.*
b *tachado a continuación*: Y si fuere así ut Enoch
c ita si *adición autógrafa.*
d etiam *adición autógrafa.*
e si se *adición autógrafa.*
f *tachado a continuación*: la gloria de Elías y

---

178 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 23 n. 9 O. Véase el texto en la nota 110. El de Suárez está en *De Mysteriis vitae Christi* disp. 55 s. 1 n. 6.
179 Suárez en efecto no habla de Cristo, sino sólo de los Santos y de la Virgen. Argüir del epíteto "infinita" es hacerle decir lo que nunca pensó.

si Enoch siempre estubiera mereciendo [g] haya de sobrepujar a todos los sanctos y a la sanctissima Virgen. Pues aunque merezca en [h] seis mill años, consta que no podrá llegar a tan inefable grado; y que in tempore finito non habebit merita infinita. [180]

Lo 3.° por este temor sin fundamento no hay para qué negar que Elias y Enoch merezcan agora (como al principio merescieron y en tiempo de el Ante Christo merescerán) pues ningún Padre de los Antiguos [i] les priban de este merescimiento; y como son justos y viandantes y hazen buenas obras y contemplaciones libres, ninguna condición les falta para que siempre vayan merescìendo.

En otra primera censura el mesmo Prelado embió otros quatro lugares.

Obiectión 22

In lib. de Eucharistia pág. 774 lit. I se quite *quomodo Christus dicatur secundum ordinem Melchisedec, diminute explicat Bellarminus.* [181] Item lib. de matrimonio pag. 1088 lit. P *Bellarminus sibi contrarius.* [182] Item pag. 1110 lit. E al fin citat Bellarmin. inter alios. [183] Item lib. de fine pag. 112 lit. V *a quo Bellarmino accepit Suarez.* [184]

RESPUESTA

En [j] la 2.ª censura (que contiene las 21 obiectiones sobredichas) dexó el censor los sobredichos quatro lugares, que primero havía puesto, porque no parezía justo que hablando bien el autor y citando fielmente los lugares y palabras, [k] se quitase o se imprimiesen nuebos pliegos en este tomo 2.° que está impreso y en gran

g *tachado a continuación*: en el parayso, también
h *tachado a continuación*: quinque o
i *el ms. dice* Antigos
j *delante se ha tachado*: Al modo que
k *tachado a continuación*: procurase el censor que

180 Esta observación parece atinada. El texto aludido está en *De Mysteriis vitae Christi* disp. 18 s. 4 n. 8.
181 Enríquez, *Summa* lib. 9 cp. 10 n. 4 I.
182 Enríquez, *Summa* lib. 12 cp. 9 n. 5 P.
183 Enríquez, *Summa* lib. 13 cp. 4 n. 1 E.
184 Enríquez, *Summa* lib. ult. cp. 19 n. 2 V.

parte vendido con las devidas y públicas licencias. Así se [l] pudiera excusar [ll] los otros 21 lugares, [m] de los quales [n] el autor da bastante razón y satisfacción. En caso que no lo manden [ñ] los juezes, a quien perteneze mandar vedar o vorrar lo que en el modo dicho está impreso y vendido, que son los que asisten en los Consejos supremos de el Rey N. S. en España [o].

Obiectión [p] 23[q]

Se colige de las arriba dichas [r].

En esta censura se procura que el autor quando refuta la sentencia o dicho de otros no nombre al P.e Bellarmino o Francisco Suárez, pareciendo decente que no refute a otros de su misma Religión.

RESPUESTA

El autor usa de término modesto; y en sus propios lugares dize lo que siente ser verdad y doctrina más segura y recibida en la Iglesia y en España. En otras religiones se usa más [s] que unos con differente término scrivan apología contra otros, sin que por esto se offenda su Prelado ni mande vedar ni borrar lo que así se scrive. Y que esto mismo hayan usado otros de la Compañía, [t] consta: pues Bellarmino en el tomo 3 [u] habiendo dicho que él no leyó los libros de el P. Pereyra sobre el Génesis ni de el P. Valencia (los quales imprimieron primero que él), trahe quatro solutiones que el P. Pereira pone para dezir que Adam seductus

l se *adición autógrafa.*
ll *tachado a continuación*: de procurar que se borren
m *tachado a continuación*: o se impriman nuebos pliegos
n de los quales *adición autógrafa.*
ñ en caso que no lo manden *adición autógrafa.*
o *tachado a continuación*: Y no es indecente que el autor en la glossa de su libro alegue por su opinión o por la contraria a otros scriptores de su Religión, como alega a los que no son de ella sin hazer apología ni dezir palabras que no se puedan y acostumbran dezir.
p *delante se ha tachado* Esta
q *tachado a continuación* que
r se colige de las arriba dichas *adición autógrafa.*
s más *adición autógrafa.*
t *tachado a continuación*: De Bellarmino sólo advierte un lugar entre otros tom. 3 que
u consta pues Bellarmino en el tomo 3 *adición autógrafa.*

est (non obstante quod s.[ae] ad Timot. 2.° dicitur, Adam non est seductus); y las refuta por ser contra la letra de San Pablo. Aunque después pasa con alguna dellas [185]. De quo loco Enriq. lib. de fine c. 4. pag. 20 lit. H [186].

El P.e Fran.co Suárez y el P.e Luis de Molina trayendo algunas vezes algunos dichos o sentencias de St. Agustín, Sto. Tomás y de otros P.es gravíssimos, dizen [v] que es errónea o peligrosa, siendo al parezer de otras personas doctas la sentencia de los dichos P.es cierta o muy probable. Y el P.e Suárez en el tomo 2.° q. 37 disp. 17 § 3 p. 314 dize Patrem Canisium egere correctione [187]. Et q.e 46 ar.° 8 disp. 39 in princ. pag. 596, dize que P. Franciscus Turrianus annotationibus ad B. Clementis lib. 5 Constit. Apostol. c. 13 col. 10 defendit rem apocrypham [188]. Et q. 52 disp. 42 ad fin. pag. 765 reücit eundem Turrianum, dum ait limbum Patrum habuisse quandam lucem [189]. Et disp. 43 sect.e 3 pag. 797 in commento ar.° 2 reiicit Turrianum et Bellarminum [190]. Et sect.e 4 in princ. pag. 815 reiicit Bellarminum dicentem, iuxta quosdam Patres, quod anima Christi descendit ad alia loca praeter limbum [191].

Y pues esto no se manda quitar en los libros de el P.e Suárez ni los Prelados sienten que es cosa offensiva podrían también pasar con lo que está ya impresso en los libros del P. Doctor Enrique Henríquez por las razones que arriba se han referido.

[*Al dorso autógrafo de Enríquez*: Obiectiones que se ponen al tomo 2 de los libros del P.e Enríquez y sus respuestas].

---

v dizen *corregido por Enríquez en vez de* dicen

---

185 BELLARMINUS, *De amissione gratiae et statu peccati* lib. 3 cp. 5; B. PERERIUS, *Commentaria et dissertationes in Genesim* lib. 6 disp. "an vere Adam fuerit deceptus".

186 ENRÍQUEZ, *Summa* lib. ult. cp. 4 n. 3 H.

187 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 18 s. 3 n. 6.

188 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 35 n. 1.

189 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 42 s. 2 n. 9.

190 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 43 s. 3 n. 8-9.

191 *De Mysteriis vitae Christi* disp. 43 s. 4 n. 1.

[7. Carta de Enríquez al Consejo de la Inquisición]

Illmo. Señor:

Muy santas y alegres salidas de pasquas de Iesu Chro. a V. S. Il.ma Poco ha escreví a V. S. I. y la prisa de los padres Superiores vice Provincial de la Compañía de Castilla y Rector del Colegio de Salamanca con sus consultores me obliga a dar cuenta a V. S. I. de lo que ellos van haziendo conmigo y con mis libros tocante al Sto. Officio. El vice Provincial, a instancia del dicho P.e Rector, ha dilatado seis meses (dando cada semana esperanza de acabar) el declarar qué proposiciones quiere se quiten deste tomo 2 de mis libros de theología moral, porque temían declararse. Ya el martes a 12 deste mes de abril llegó un propio (que es el moço que sirve al padre vice Provincial) con cartas del dicho vice Provincial y con una en que manda y ordena (como si en esto fuesse Superior) que se quiten casi 30 proposiciones de las que tengo puestas en estos libros, que ya en buena parte estavan publicados y vendidos. Y lo menos de considerar es la costa y infamia de quitarse tantas cosas y pliegos o si se huviessen de imprimir otros. Lo principal es que el vice Pronvicial Christóval de Ribera mandó se quiten entre otras cosas, lo que yo advierto de algunas proposiciones peligrosas que están escritas en los libros impressos del padre Bellarmino y del padre Francisco Suárez de la Compañía. Y aviendo offrecido los dichos padres superiores que se quitaría poco y sin nota, díxome el padre Christóval de los Cobos que en contradicción mía querría quitar mucho, porque no pareciesse que sin fundamento avían levantado el pleito y denunciación dada en nombre dellos por el fiscal del Consejo real.

Dice el vice Provincial, firmado de su nombre, que aviéndose este libro revisto por personas doctas y graves de la Compañía, manda se quite lo 1.° lo que en la pág. 602, lit. E, digo: falso Bellarminus negat reperiri expressum in evangelio Christum in ultima coena consecrasse vinum, aunque confiesse ex traditione Ecclesiae, que lo consagró [192].

Item p. 698 lit. M se quite lo que digo: sine causa Suárez 3 p. q. 25 art. 5 occultat suam sententiam, y se remitte a su tomo

192 Véase la censura n. 2 y la respuesta de Enríquez con lo allí anotado.

2.° en el qual, hecha cierta distinctión dize que a la Virgen la podemos adorar con la adoración latría. Lo qual yo allí pruevo está condenado por el Sto. Officio por ser contra lo que los Santos y Doctores theólogos enseñan, y favorecer a ciertos hereges que desto antiguamente fueron condenados [193].

Item dize que se quite lo que digo p. 700 lit. A, que Suárez dize no se ha de predicar al pueblo que la Imagen de Iesu Christo N. S. se aya de adorar con adoración latría. Y dice que en unas regiones es escandaloso el tener y sentir esto, y se inclina a esta sentencia. Y que se quite lo que digo, que más claro Bellarmino niega averse de adorar con latría y que él dize que el predicarse esto est periculosum, et offendit aures catholicorum et haereticis praebet occasionem blasphemandi [194].

Item que se quite lo que p. 717 P digo: Sine causa Bellarminus contra communem Patrum et recentiorum putat probabile que Chro. N. S. no dió la Santa communión de la Eucharistía a los dos discípulos que le combidaron en el castillo de Emaús [195].

Item se quite lo que digo p. 827 lit. A: Fr. Lupus compulsus est per sanctum Officium Romae retractare, lo que predicó que la missa de fiesta y precepto se podría dexar por oyr el sermón [196].

Item lo que p. 1110 E digo que Bellar. significat peccatorem christianum non dici simpliciter membrum Christi [197].

Item en cap. s. lib. ult. que es de fine hominis, dize que se quite pág. 9 lit. P que refiero que male conceden Bellar. y Suárez esta proposición: Christus est ubique homo. La qual absolutamente niegan todos los theólogos, por hazer sentido que favorece los Ubiquetarios [198].

Item pág. 37. N se quite lo que refiero que Molina y Suárez dizen que ex vi unionis hypostaticae humanitas Christi non est facta impeccabilis sed per extrinsecam assistentiam Dei, y assí sienten que Christo podía pecar [199].

Item dize se quite pág. 68 B lo que refiero que el padre Mo-

193 Véase la censura n. 4 y la respuesta con las notas allí puestas.
194 Véase la censura n. 5 y lo anotado a la correspondiente respuesta de Enríquez.
195 Véase la censura n. 6 y lo anotado a la respuesta de Enríquez.
196 Véase la censura n. 11 con la respuesta de Enríquez.
197 Esto pertenece a la otra censura de que habla Enríquez en la que él llama objeción 22.
198 Véase la censura n. 14 y la correspondiente respuesta con las notas.
199 Véase la censura n. 16 con lo anotado a la respuesta de Enríquez.

lina de la Compañía en su [x] lib. de Concordia y en los commentarios sobre la 1 parte de Sto. Thomás dize que ni Nuestra Señora ni los Santos Apóstoles fueron predestinados absolutamente in signo rationis antes que Dios conociesse que con su libre albedrío usarían bien de las gracias y dones de Dios. Y digo que esto ni Caterino osó dezirlo por parecerle que expressamente es contra la sagrada Escritura y ser erróneo [200].

Item añade otras cosas el dicho vice Provincial y generalmente dize que ay en este libro otras *muchas cosas* [y] esparzidas, que si no estuvieran impressas no permittiera él que se imprimieran. Y manda que en otra impressión se revean y se quiten [201].

Con este papel y orden del vice Provincial se hizo un mensajero propio y tengo por cierto, que quando esta llegue a manos de V. S. I., ya sin que yo aya consentido, avrán dado en Consejo real, por vía de fiscal, petición que se manden quitar todas las dichas proposiciones. Y como los del Consejo no son theólogos, temo que darán provisión contra inauditam partem, que se quiten. Y yo no tengo en Madrid quien responda por mí, porque a los que yo tenía los an los padres de allí induzido y engañado para que no hablen por mí.

He pedido licencia que me dexen ir a Madrid a defender la verdad cathólica y el zelo santo que en mis libros defiendo, y no me quieren dar licencia. V. S. I. sea servido traer a su memoria la palabra que me hizo merced de darme ay avrá cinco meses, de que mandaría llamarse a Madrid siendo desto avisado por el Comissario del Santo Officio de Salamanca; que viendo los sobredichos agravios y daños y que [h] redundan en periuizio de la iurisdictión del Sto. Officio, dará a V. S. I. y al Consejo de la General Inquisición la notitia y aviso qua a él le pareciesse conveniente.

Item en este Colegio de la Compañía me han avisado que muchos murmuran de mí por verme acudir al Sto. Officio y al Commissario. Y con esto quieren poner nota para quitar que otros de la Compañía teman y se avergüencen de acudir al Sto. Officio.

---

x *el ms. dice* sus

y *añadido al margen*: no osó declararlas por no incurrir que le tengan por suspecto in fide

---

200 Véase la censura n. 18 y la respuesta.

201 En la licencia que da el Vice Provincial después de la censura. Nótese la intención con que va puesta la adición marginal.

Y guarde Dios N. S. a V. S. I. por largos años. De Salamanca a 15 de abril de 94.

Enrique † enríquez

Buelvo a acordar a V. S. I. que estos padres mis adversarios pretenden echarme de España, pensando quedar seguros si yo estuviere donde no pueda acudir al Sto. Officio de Castilla en cosas tocantes a este Santo Tribunal. Y assí vino un mandato de la Congregación General de la Compañía de Roma so pena de descommunión latae sententiae que luego me partiesse para Roma [202]. Y sólo se suspendió porque luego el Sto. Officio me mandó venir a Salamanca y ocupar en su servicio.

Item el padre *Francisco Antonio* [z] que es uno de los consultores del Colegio de Madrid, escrive sobre mí al padre Manuel López, Rector de Burgos hermano mío lo que él y los de aquella Provincia sienten; y es que hize mal, en *bolver a Salamanca* [a] y que mientras no dexare a los valedores que yo he tomado, no me faltará mala ventura. Esto dize por ver que acudo al Sto. Officio, que yo no tengo otros valedores. Y gracias a Dios no tengo otras culpas y cargos que aya menester tomar intercessores que rueguen por mí.

La causa de que estos padres (y más el Rector del Collegio de Salamanca que es cautelosíssimo) dilatan tanto el despachar mis libros, es porque temen que en dexándolos el Consejo real, an de caer ellos en manos del Sto. Officio, y se han de descubrir y castigar sus marañas.

[*Dirección*: Al Illmo. Sr. Cardenal Arçobispo de Toledo y Inquisidor General - Madrid].

---

z *al margen*: escribió en el mes le março y ay embío la carta
a *al margen*: siendo assí que vine mandado por orden del Sto. Officio

---

202 Cf. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* 3, 589.

[*Minuta del regisiro.* Salamanca —1594— En Madrid.

El P. Enrrique Enrríquez de la Compañía, de 15 de abril]

Al Card., mi Señor, en 24 del dicho

Que la prisa de los padres sus superiores viceprovincial de Castilla y Rector del Colegio de Salamanca y consultores le obliga a dar quenta de lo que con él y con sus libros van haziendo tocante al Sto. Officio.

Que el Viceprovincial a imbiado una carta en que manda se borren y quiten casi treinta proposiciones de las que tiene puestas en sus libros; y que lo principal que el provincial Christóval de Rivera manda se quite entre otras cosas es lo que advierte de algunas proposiciones que están escriptas en los libros de los padres Velarmino y Francisco Xuárez de la Compañía, peligrosas.

Que el Rector Christóval de Cobos le a dicho se manda quitar mucho de los libros porque no parezca se dió sin fundamento denunciazión contra él por el fiscal del Consejo Real.

Refiere que el dicho viceprovincial manda quitar de los dichos libros y que no osa declarar otras muchas cosas que el dicho viceprovincial dice están esparcidas, por no dar ocasión le tengan por suspecto in fide.

Y que tiene por cierto abrán dado en Consejo Real petición por orden del fiscal pidiendo se manden quitar todas las dichas proposiciones; y que no tiene en Madrid quien responda por él y a pedido licencia le degen yr a defender la verdad cathólica y no se la quieren dar. Pide a su R.ma le mande venir a dar noticia en el Consejo de Inquisición de lo que en su perjuizio se haze.

Que mormuran [b] dél por verle acudir al Sto. Officio y le quieren desto poner nota para que otros de la Compañía teman y se avergüençen de acudir a la Inquisición.

Que sus adversarios le quieren echar de España por quedar seguros de que no pueda acudir al Sto. Officio; y ansí vino un mandato de su congregación en que le mandaron parecer en Roma y se suspendió por averle mandado el sancto officio acudir a Sala-

b *sic en el ms.*

manca. Que la causa porque aquellos padres dilatan tanto en despachar sus libros es porque temen que dejándolos en el Consejo Real an de caer en manos del Santo Officio y descubrirse sus marañas.

MANUSCRITOS MARIOLÓGICOS POSTRIDENTINOS EN LA BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

por

M. Ramírez S. I.

El año 1947 publicábamos una reseña sobre Manuscritos teológicos salmantinos "De Incarnatione" [1]. Complemento obligado de aquel trabajo es el que publicamos hoy sobre los manuscritos mariológicos de la misma Biblioteca universitaria de Salamanca.

No son muchos. Pero tienen un interés histórico notable. Cronológicamente abarcan desde principios del siglo XVII hasta principios del XVIII. Es una etapa en que la Mariología está en pleno desarrollo. Por eso el estudio de los tratados inéditos, contenidos en estos manuscritos, sirve para determinar la curva histórica de esa evolución.

Se ven ahí nacer nuevos problemas, que con el tiempo habían de adquirir gran celebridad. La concepción de Ripalda sobre el valor santificante formal de la maternidad divina encuentra eco en estos teólogos. Y es preciso subrayar especialmente, por su repercusión en el problema de la corredención, el tema de la satisfacción condigna de María.

1 M. Ramírez S. I., *Manuscritos postridentinos "De Incarnatione" en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*: ArchTG 10 (1947) 154-393.

También los problemas de la maternidad divina hallan en estos manuscritos un lugar de preferencia bajo aspectos muy variados, especialmente la dignidad transcendente de la Madre de Dios.

En el tratado de Hurtado de Mendoza queda delineada una Mariología casi completa de una sobriedad notable. Nótese que es el tratado más antiguo de los que reseñamos. En cambio hay que señalar en el extremo opuesto las excentricidades de Barbiano, también en el terreno mariológico, a pesar de las cualidades nada vulgares de su ingenio.

Finalmente hemos de hacer una aclaración. Desde la publicación de nuestro anterior trabajo teníamos ya tomados los datos que en parte utilizamos hoy sobre manuscritos mariológicos. Entretanto el infatigable mariólogo Rmo. P. Carlos Balic dió a conocer los Códices 1608 a 1611, que contienen el famoso anónimo de la *Vita Beatae Virginis* y otros tres, los códices 1612-1614, que llevan el epígrafe *Traditio de Immaculatâ Beátae Virginis Conceptione*. Del códice 1611 nos ha dado además la edición de las Disputas 2 y 3 que tratan sobre la inmortalidad de la Virgen [1 bis]. Lo que nos parece sobre la hipótesis del mismo docto investigador para encontrar el autor de dichos tratados lo indicaremos más adelante.

Cod. 27: 320 × 220 mm., 691 fol.

Está encuadernado en pergamino. En el lomo, de letra reciente se lee: HURTADO. *De Deo homine Volumen V*. En la portada interior, después del título, y de letra distinta: *Aplicado a la librería del Colegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca*. En la portada interior lleva el siguiente título:

Disputationum de Deo homine pars altera, authore PETRO HURTADO DE MENDOZA *Valmasedano e Societate Iesu, apud maximos quaesitores fidei censore, in Salmanticensi Academia pro regio eiusdem Societatis Collegio primo sacrae theologiae pro-*

1bis ANONYMUS, *Tractatus de immortalitate Beatae Virginis Mariae*. Edidit P. CAROLUS BALIC O. F. M.: Bibliotheca Assumptionis Beatae Virginis Mariae. Romae, 1948. Véase también C. BALIC O. F. M., *Códices manuscritos de las Bibliotecas españolas en torno a la muerte y Asunción de la Virgen*: VV 6 (1948) 245-261.

fassore et generali studiorum praefecto. Salmanticae mense septembri anno Christi 1634.

El manuscrito lo cita Sommervogel, según el cual el P. Pedro Hurtado de Mendoza nació en Valmaseda el año 1578 y murió en Madrid en 1651 [2].

El manuscrito es la segunda parte de una obra impresa en Amberes el mismo año 1634. El tomo impreso termina en la disputa 86. El manuscrito comienza en la 87 y se continúa hasta la 127. De la disputa 112 a la 127 trata temas exclusivamente cristológicos y de ellas dimos cuenta en nuestro trabajo sobre manuscritos De Incarnatione [3]. Ahora transcribiremos los epígrafes de las disputas mariológicas, a saber de la 87 a la 111, omitiendo los epígrafes de las secciones y subsecciones.

Disp. 87 Utrum Maria in nativitate fuerit sancta. S. Th. q. 27 a. 1 (*f. 5v*).

Disp. 88 Utrum Maria immediate post conceptionem fuerit sancta (*f. 2v*).

Disp. 89 Utrum Maria ipso conceptionis momento fuerit sancta sive inmunis ab originali peccato. S. Th. q. 27 a. 2 (*f. 4r*).

Disp. 90 Utrum Mariae fuerit fomes peccati. S. Th. q. 27 a. 3 (*f. 70r*).

Disp. 91 Utrum Maria peccaverit aliquando. S. Th. q. 27 a. 4 (*f. 74r*).

Disp. 92 Utrum Maria fuerit impeccabilis (*f. 81v*).

Disp. 93 De gradu gratiae donato Mariae (*f. 86r*).

Disp. 94 Utrum Maria habeat gratiam sanctificantem specie distinctam a nostra (*f. 121v*).

Disp. 95 De scientia Mariae (*f. 126r*).

Disp. 96 De virginitate secundum se. S. Th. q. 28.

Disp. 97 Utrum Maria fuerit Virgo in concipiendo. S. Th. q. 28 a. 1 (*f. 182v*).

Disp. 98 Utrum Maria fuerit Virgo in partu S. Th. [q. 28] a. 2 (*f. 198v*).

Disp. 99 Utrum Maria fuerit Virgo post partum S. Th. [q. 28] a. 3 (*f. 215v*).

---

2 SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 4, 534s.

3 *Art. c.* p. 154s.

Disp. 100 Utrum Maria voverit virginitatem. S. TH. [q. 28] a. 4 (*f. 219r*).

Disp. 101 De Mariae primatu in virginitate vovenda (*f. 223r*).

Disp. 102 De educatione Mariae (*f. 319r*).

Disp. 103 De matrimonio Mariae. S. TH., q. 29 (*f. 320v*).

Disp. 104 De annuntiatione Mariae. S. TH. q. 30 (*f. 334r*).

Disp. 105 De genealogia Christi secundum Matthaeum. S. TH. q. 31 a. 3.

Disp. 106 De genealogia Christi secundum Lucam, cp. 3. (*f. 344r*).

Disp. 107 De principio active concurrente ad generationem Christi. S. TH. q. 32 (*f. 355v*).

Disp. 108 De perfectione Christi in instanti suae conceptionis. S. TH. q. 33 et 34 (f. *360v*) [4].

Disp. 109 De maternitate Mariae ad Christum. S. TH. q. 35, a 1 et 2 (*f. 361r*) [5].

Disp. 110 De dignitate morali maternitatis Mariae ad Christum. Ad q. 35 [S. TH].

Disp. 111 De adoratione Matris Dei. Ad q. 35 [S. TH.] (*f. 383r*) [6].

Cod. 180: 315 × 218 mm., 404 fol.

Está encuadernado en pergamino. En el lomo dice: ALDRET [E] *In 1am 2ae Sti. Thomae* T. I 2-11. En el folio sr se lee: *Aplicado a la librería del Colegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca*. En el mismo folio 1r lleva el título: *Disputationes in primam secundae S. Thomae*. Sommervogel alude en general a los manuscritos del P. Alderete [7]. Uriarte-Lecina lo cita expresamente [8]. Según ambos el P. Bernardo de Alderete nació en

4 *Después del epígrafe de la Disp. 108 hay una nota que dice*: Q. 33 iam explicata est prima parte huius operis item et fore tota 34.

5 El folio 363r, excepto cuatro renglones, está en blanco y todo el 363v y otro que va sin foliar. Sin embargo no parece que falte texto.

6 Después de enumerar todas las secciones y subsecciones en que va a ir distribuida esta disputa, enumeración que ocupa hasta el folio 383v, sigue un folio en blanco no enumerado, y de nuevo al folio 384r, con otra caligrafía, se repiten los epígrafes de la *Disp. 111* y la distribución en secciones y subsecciones.

7 *O. c.* 1, 150.

8 URIARTE, J. E.-LECINA, M., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*... 1,95ss.

Zamora, y murió en Salamanca el año 1657. Sommervogel le hace nacer en 1594, y Uriarte-Lecina en 1596 [9]. Este manuscrito no lleva fecha. Según el Diario manuscrito del Collegio de Salamanca, el P. Bernardo de Alderete hizo su tercera probación en 1626, y vino a Salamanca "para ser maestro de estudiantes" el día 7 de Septiembre del año 1631. En el mismo Collegio hizo su profesión solemne el 9 de Febrero de 1632. Hay referencias de él como Profesor en Julio de 1633, en Agosto de 1636, y en Enero de 1639. El 8 de Septiembre de este último año parte "a Valladolid a leer teología". En noviembre de 1643 aparece de nuevo en Salamanca presidiendo un acto De Trinitate. Sigue habiendo referencia de él como Profesor del Colegio Real desde 1644, todos los años, excepto el de 1653, hasta su muerte que se anota también en dicho diario manuscrito: "Sábado 15 de este mes [Septiembre de 1657] a las 9 y media de la noche murió el P.e M.o Bernardo de Alderete..." [10]. Hay un manuscrito De Incarnatione de su primera época de Salamanca, el 825, fechado en 1637 [11]. El manuscrito 180 desarrolla en veintiuna disputas la materia de actibus humanis y peccatis, y como apéndice a la Disputa 21, *De quidditate peccati originalis,* hace un tratadito sobre la Inmaculada Concepción, que ocupa desde el f. 311r hasta el fin del ms. He aquí el título de este apéndice y de las cuatro disputas en que está dividido:

Controversia pro defendenda Deiparae immunitate a peccato originali et a proximo debito illud contrahendi (f. 311r).

Disp. 1 Quid S. Thomas hac in re censuerit. (*f. 311r*).

Siete secciones.

Disp. 2. Utrum in hac controversia plures thomistae deflectant a principiis et fundamentis S. Thomae. Ubi etiam pro nos-

9 *L. c.*

10 El Diario manuscrito del Real Colegio de Salamanca de la Compañía de Jesús se conserva en la Biblioteca de la Universidad salmantina, en los **Cod. 576:** 207 × 148 mm., 248 fols. (1620-1644); **Cod. 577:** 207 × 150 mm., 406 pág. (1645-1664); **Cod. 578:** 210 × 155 mm., 561 fol. (1665-1746); **Cod. 579:** 207-148 mm., 90 fol. (1747-1767). Los datos para fijar las fechas del magisterio del P. Bernardo de Alderete están tomados del manuscrito 576, f. 86v. 141v. 145v. 159v. 183v. 201v. 205v. 237v. 240v. 247v. y del manuscrito 577, p. 4. 22. 27. 39. 59. 84. 89. 96. 101. 103. 107. 120: 154. 172: 182. 194. 213.

11 *Art. c.* p. 250-254.

tra sententia afferuntur plures dominicani et iterum ex S. Thoma falcitur (*f. 329v*).

Nueve secciones.

Disp. 3 De obiecto festi Conceptionis (f. 351v).

Siete secciones

Disp. 4. An definiri possit sitque proxime definibilis immaculata conceptio Deiparae Virginis (*f. 367r*).

Quince secciones.

Cod. 335: 315 × 220 mm., 387 fol.
Cod. 966: 208 × 148 mm., 46 fol.
Cod. 967: 210 × 155 mm., 72 + 113 fol.
Cod. 969: 205 × 148 mm., 71 + 96 +102 fol.
Cod. 977: 210 × 150 mm., 191 fol.
Cod. 984: 200 × 150 mm., 239 pág. + 76 + 84 fol.
Cod. 989: 145 × 208 mm., 115 fol.
Cod. 1184: 208 × 150 mm., 42 + 67 + 63 fol.

Presentamos reunidos esta serie de manuscritos, porque en lo que contienen de materias mariológicas, fuera de ser todas del mismo autor, tienen entre sí una innegable afinidad interna, aun no pudiendo decirse de todos que sean propia y estrictamente duplicados.

Los describiremos en primer lugar externamente uno por uno, indicaremos luego la afinidad que entre sí guardan, y finalmente daremos cuenta del contenido de los que, al menos en parte, pueden ser considerados como distintos entre sí.

El manuscrito 335 está encuadernado en pergamino. En el lomo lleva un título de letra ilegible. Sin embargo en la tapa posterior se lee: *Materias varias escolásticas y políticas.* En el folio 1r dice: ABARCA. *De theologia tractatus varii. Tomus prior.* En efecto contiene temas varios: de la ciencia de los futuros condicionados, de la substancia y el accidente, de omissione, de praedestinatione, de auxilio efficaci et praedeterminatione. Siguen luego una serie de documentos concepcionistas, del folio 210r al 321r, que son principalmente peticiones razonadas al Sumo Pontífice, para que acelere la definición del dogma. Uno es del Colegio de Salamanca de la Compañía de Jesús y está fechado en Marzo de 1661. Otro del Colegio de San Ambrosio de Va-

lladolid de la misma Compañía y perece llevar fecha de 1651 (1661?). Finalmente, del folio 322r al 345v, hay un tratadito, o fragmentos de tratado mariológico, en forma muy farragosa, cuyo título es: *Appendix de maternitate et perfectionibus Beatae Virginis.* No parece haya que poner duda acerca del autor de estos fragmentos. Creemos que es el P. Juan de Barbiano, dada la identidad del mismo título y de los epígrafes de disputas y capítulos con los de materias correspondientes de los manuscritos restantes, de los que ciertamente consta que son de dicho padre. El nombre del P. Abarca, que figura en el folio lr, sólo indicaría o que este padre es el coleccionador de éste y algunos otros de los documentos que contiene el manuscrito, o que posteriormente, junto a papeles del P. Abarca algún otro reunió estos fragmentos de papeles del P. Barbiano. Puede verse la referencia que de este mismo manuscrito hicimos en nuestro trabajo sobre manuscritos cristológicos. [12]

El manuscrito 966 está encuadernado en pergamino. El lomo lleva un epígrafe antiguo muy borroso. En cambio, de tipo moderno, dice: BARBIANO. *De visione intuitiva B. Mariae Virginis.* Al margen del folio lr se lee: P. BARBIANO. *Es de la librería del Collegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca.* En el folio lr lleva el título: *Quaestio disputata de theologia intuitiva Mariae viatricis.*

El manuscrito 967 está encuadernado en pergamino. En el lomo lleva: BARBIANO. *Me maternitate B. V.—De Incarnatione.* Al margen lateral exterior del folio lr: P. BARBIANO. *Es de la librería del Real Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca.* Tiene doble foliación. La segunda corresponde a un tratado De Incarnatione, del que ya hicimos referencia en nuestro trabajo sobre los manuscritos de esa materia. [13] A la primera corresponde un tratado mariológico, que en el folio lr lleva el título: *Tractatio scholastica de maternitate et perfectionibus Beatae Virginis.*

El manuscrito 969 está encuadernado en pergamino. En el lomo, de tipo moderno, dice: BARBIANO. *De Christi maternitate. De perfectionibus Christi. De scientia increata animae Christi.* Tiene triple foliación, correspondiente a cada uno de los trata-

12 *Art. c.* p. 1978.
13 *Art. c.* p. 279.

dos indicados en el lomo. De los tratados cristológicos, que ocupan la segunda y tercera foliación, dimos cuenta en nuestro trabajo sobre manuscritos De Incarnatione [14]. El título del tratadito mariológico, que ocupa la primera foliación, es *Disputationes de Christi maternitate*. De este grupo de manuscritos mariológicos del P. Barbiano es el más breve y sobrio. El tratado *De perfectionibus ipsius Christi*, que ocupa la segunda foliación, después de un colofón, que va en el folio 96r, lleva la fecha: *Die 20 Iunii anno Domini 1654 mane.* [15]

El manuscrito 977 tiene pastas de pergamino. En el lomo lleva este epígrafe: BARBIANO. *De merito Christi et de quibusdam Beatae Virginis privilegiis*. En la portada interior: *Es de la librería del Real Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca*. En el folio 1r lleva este título: *Tractatus selecti de merito Christi et quibusdam Beatae Virginis privilegiis ob ipsius passionem, a R.mo Patre M.º Ioanne Barbiano Societatis Iesu, in Salmantica Academia primario theologiae professore*. Tiene un *Tractatus secundus*, exclusivamente cristológico, a saber sobre el mérito de Cristo en la aceptación de la muerte y en los demás actos preceptuados, del que dimos cuenta detallada en nuestro trabajo sobre manuscritos cristológicos. [16]

Tenemos un dato para fijar la fecha en que el P. Barbiano explicó este tratado. El manuscrito 828, del que hablaremos más abajo, en el folio 80r afirma que la disputa 15 de este manuscrito, a saber la que trata de la igualdad de la gracia y la gloria de María y de Cristo, fué explicada en Junio de 1674.

El manuscrito 984 está encuadernado en pergamino. En el lomo, de tipo antiguo, tiene el epígrafe: *Tractatus de Incarnatione... Maternitate... Merito*. BARBIANO. En el margen lateral de la portada interior: *Valladolid, año de 1650*. En su primera parte está paginado, no foliado, y tiene 239 páginas. Luego siguen dos foliaciones. La parte paginada corresponde a un tratado *De Incarnatione*, del que dimos cuenta en nuestro trabajo sobre manuscritos de esa materia. [17] La segunda foliación contiene un

14 *Art. c.* p. 279s. 285-291.
15 *Art. c.* p. 291.
16 *Art. c.* p. 295s.
17 *Art. c.* p. 301-306.

tratado *De merito in genere*. Finalmente la tercera foliación contiene una: *Tractatio scholastica de maternitate et perfectionibus Beatae Virginis per R. P. Doctorem Ioannem Barbianum Societatis Iesu in Salmantica Academia pro suo regali Collegio theologiae primarium.*

El manuscrito 989 está encuadernado en rústica. En el lomo, de tipo al parecer moderno, hay un epígrafe, que dice: BARBIANO. *De merito Christi et privilegiis Beatae Virginis.* Al margen superior del folio 1r dice: P. BARBIANO. En el folio 1r lleva el siguiente título: *Tractatus selecti de merito Christi et quibusdam Beatae Virginis privilegiis ob ipsius passionem, a* P. BARBIANO *Societatis Iesu inclito in Academia Salmantina primariae cathedrae moderatore peracute ac nervose elaboratum.* En nuestro trabajo sobre manuscritos cristológicos hicimos referencia de este manuscrito junto con el 977. [18]

El manuscrito 1184 está encuadernado en pergamino. En el lomo dice: P. LYNCE. *De parvitate materiae.* P. THYRSO. *De merito Christi et quibusdam Beatae Virginis privilegiis.* P. REGUERA. *De visione Dei.* Tiene tres foliaciones, correspondientes a cada uno de los tratados indicados en el lomo. La foliación segunda corresponde a un tatrado mariológico, que lleva como título en el folio 1r: *Tractatus selecti de merito Christi et quibusdam Beatae Virginis privilegiis ob ipsius passionem.* También de este manuscrito dimos cuenta en nuestro trabajo junto con los manuscritos 977 y 989. [19] Según el epígrafe del lomo el tratado de mariología sería del P. Thyrso González. En el folio 1r, debajo de una nota que hay a continuación del título, había escrito también P. TIRSO GONZÁLEZ. Pero está borrado y al margen, con tinta y caligrafía distinta dice: P. BARBIANO. Además al fin del *Tractatus secundus*, f. 45v hay una nota que dice: *Hucusque P. Tirso.* Y al margen del f. 46r se lee: P. BARBIANUS.

---

18 *Art. c.* p. 295s.

19 *L. c.* SOMMERVOGEL, *O. c.* I. 882ss. cita en general los manuscritos del P. Barbiano, y sólo nos da el lugar de su nacimiento, Milán, y el lugar y la fecha de su muerte, Salamanca, año 1678. URIARTE-LECINA O. c. I, 421-426; enumera en particular los manuscritos y da como fecha de su nacimiento, después de indicar otras, el año 1615, y pone su muerte en 1676. El diario manuscrito del Colegio de Salamanca, antes citado, da la razón al P. Uriarte-Lecina. En efecto, el manuscrito 578, p. 220, dice: "Septiembre de 1676... Sábado 5 de Ste a las cinco de la mañana murió el P.e M.o Juan Barbiano".

¿Qué pensar, pues, de la paternidad de este tratado mariológico? Un examen interno aun de esos dos primeros tratados nos lleva a la conclusión de que el manuscrito es del P. Juan de Barbiano. En efecto coinciden plenamente con el manuscrito 977 y 989, salvo algunas pequeñas variantes. En la misma atribución explícita ya se ve que hay un titubeo, que parece decidirse más bien en favor del P. Barbiano.

Descritos externamente cada uno de los manuscritos agrupados, vengamos a determinar la relación de afinidad interna que guardan entre sí.

El manuscrito 335 nos ofrece solamente unos fragmentos dispersos, que luego los hallamos encuadrados dentro de los otros manuscritos, que nos conservan tratados completos. Los temas tocados en dichos fragmentos, son el de la maternidad, el de la dignidad infinita y fuerza santificadora de la misma maternidad y el de la impecabilidad de la Madre de Dios.

Los manuscritos 967/1 y 984/3 son duplicados entre sí y nos ofrecen un tratado bastante completo de mariología, pero en etapa de elaboración y menos completo y desarrollado que el que encontramos en los manuscritos 989 y 1184/2, duplicados entre sí, pero aún no tan perfectos como el tratado que encontramos en el manuscrito 977.

Los manuscritos 966 y 969/1 tratan puntos tocados ya en los manuscritos anteriores, pero más ampliamente, a saber, el manuscrito 966 el tema de la visión intuitiva de la Santísima Virgen en su vida mortal, el 969/1 el tema de la maternidad.

Haremos relación del manuscrito 984/3 y del 977, que nos presentan el tratado completo de mariología en su primera y última redacción, y luego de los dos tratados monográficos, de visione intituitiva y de maternitate, de los manuscritos 966 y 969/1.

Cod. 984/3

Título: Tractatio scholastica de maternitate et pefectionibus Beatae Virginis per R. P. Doctorem Ioannem Barbianum Societatis Iesu in Salmantica Academia /// pro suo regali Collegio theologiae primarium (*f. lr*).

Proemio, sin título (*f. lr*).

Controversia 1. Utrum Beata Virgo qua vera et propia Dei mater hypostatici ordinis /// atque virtutem vindicaverit (*f. 5r*).

Disp. 1 An possibile fuerit B. Virgini unionem hypostaticam producere (*f. 5r*) [20].

Cap. 1 Primum sententiae negantis fundamentum dissolvitur (*f. 5v*) [21].

Cap. 2 Dissolvitur secundum eiusdem sententiae fundamentum (*f. 3r*) [22].

Cap. 3 Dissolvuntur reliqua eiusdem sententiae fundamenta (*f. 3v*) [23].

Cap. 4 Deducitur quaestioni respondendum esse affirmative (*f. 4v*) [24].

Disp. 2 An reipsa Beata Virgo unionis hypostaticae effectionem proprio Dei genitricis munere ac ratione ita postulante vindicaverit (*f. 5r*) [25].

Cap. 1 Sententiae negantes, auctores et fundamenta (*f. 5r*) [26].

Cap. 2 Sententiae affirmantis auctoritas (*f. 5v*).

Cap. 3 Eiusdem sententiae prima ratio (*f. 7r*).

Cap. 4 Secunda ratio et praecedentium confirmatio quod naturalis intellectio quantum ex se beatifica esset et absolute beare posset (*f. 7v*).

Cap. 5 Eiusdem sententiae tertia ratio (*f. 8v*).

Cap. 6 Quarta ratio eiusdem sententiae (*f. 9v*).

Cap. 7 Quinta ratio ab exemplo nutritionis (*f. 10v*).

Cap. 8 Sexta ratio (*f. 11r*).

Cap. 9 Ultima ratio (*f. 12r*).

Cap. 11 (sic) Primum adversarium fundamentum solvitur et retorquetur (*f. 13r*).

Cap. 12 Solvitur et retorquetur tertium eiusdem sententiae fundamentum (*f. 15r*).

Cap. ult. Solvitur et retorquetur ultimum eiusdem sententiae fundamentum (*f. 17r*).

---

20 Este mismo epígrafe se halla en el **Cod. 977,** tr. 3 contr. 1, disp. 1, sect. 1 (*f. 71r*).

21 El mismo epígrafe lleva, en el pasaje citado, la subsección 1 (*f. 71r*).

22 El mismo epígrafe de la subsección 2 del pasaje citado (*f. 72r*).

23 El mismi epígrafe lleva la subsección 3 del pasaje citado (*f. 72v*).

24 Epígrafe semejante lleva la sección 2 del pasaje citado (*f. 73v*).

25 El mismo epígrafe de la disputa 2 del pasaje citalo (*f. 73v*).

26 El mismo epígrafe de la sección 1 de la Disputa 2 del pasaje citado, sino que allí se añade después de la palabra "fundamenta", "minus operosa" (*f. 74r*).

Disp. 3 An possibile fuerit Beatam Virginem intrinseca virtute unionis hypostaticae productiva connaturaliter ad eam producendam elevari (*f. 18r*). [27]

Cap. 1 Prima sententia eiusque fundamenta (*f. 18r*). [28]

Cap. 2 Verior sententia eligitur (*f. 19r*). [29]

Cap. 3 Prima responsio ad secundum. Instrumentum connaturale unionis posse aliquo modo disponere ad ipsam (*f. 21v*). [30]

Cap. 4 Secunda responsio. Non esse de ratione instrumenti disponere aut praevie agere ad actionem principalem (*f. 23v*). [31]

Disp. 4 Utrum de facto Beatae Virgini hypostaticae unionis producendae instrumentum connaturale et intrinseca virtute atque fecunditate divinitus proportionatum exstiterit (*f. 25r*). [32]

Cap. 1 Pars affirmans auctoritate probatur (*f. 25r*). [33]

Cap. 2 Expletur titulus praecedens (*f. 27r*).

Cap. 3 Eadem sententia probatur ratione (*f. 27v*). [34]

Cap. 4 De inceptione, permanentia atque desissione huius virtutis obiectio (*f. 28v*). [35]

Cap. 5 Reliquae obiectiones (*f. 29r*).

Controversia 2 De sublimitate dignitatis Deiparae eiusque tam de iure quam de facto privilegiis in communi (*f. 30r*). [36]

Disp. 5 An dignitas Genitricis Dei sit infinita simpliciter (*f. 30r*). [37]

Cap. 1 Esse infinitam simpliciter primum fundamentum (*f. 30r*). [38]

---

27 El mismo epígrafe de la disputa 4 del pasaje citado, excepto las palabras "maternitate seu" que allí se añaden después de "intrinséca" y la trasposición de las palabras "connaturaliter productiva" (*f. 91v-92r*).

28 El mismo epígrafe del capítulo 1 de la disputa 4 del pasaje citado. Allí dice: "fundamentum" (*f. 91v-92r*).

29 El mismo epígrafe del capítulo 2 del pasaje citado (*f. 93r*).

30 El mismo epígrafe del capítulo 5 del pasaje citado, excepto la trasposición "ad ipsam disponere" (*f. 95r*).

31 El mismo epígrafe del capítulo 6 del lugar citado (*f. 96v*).

32 El mismo epígrafe de la disputa 5 del pasaje citado, excepto la trasposición "unionis hypostaticae" (*f. 98r*).

33 Epígrafe semejante al del capítulo de la disputa 5 del pasaje citado (*f. 98v*).

34 El mismo epígrafe del capítulo 3 (sic) del pasaje citado (*f. 100v*).

35 Epígrafe semejante al del capítulo 3 del pasaje citado (*f. 101v*).

36 El mismo epígrafe del tr. 3 contr. 2, excepto la trasposición "eiusque privilegiis in communi tam de iure quam de facto" (*f. 102rv*).

37 El mismo epígrafe de la disputa 6 del pasaje citado (*f. 102v*).

38 El mismo epígrafe del capítulo 1 del pasaje citado, excepto la omisión de "ac secundum (*f. 102v*).

Cap. 2 Secundum fundamentum (*f. 31r*).

Cap. 3 Tertium fundamentum (*f. 32v*). [39]

Cap. 4 Proponuntur et solvuntur obiectiones et secundo secunda (*f. 33r*).

Disp. 6 An dignitas Deiparae omnem purae creaturae possibilem praerogativam aequo iure deposcat (*f. 41r*). [40]

Cap. 1 Partis negantis fundamenta (*f. 41r*).

Cap. 2 Partis affirmantis suppositio prima. Certum esse Beatam Virginem condigne dispositam fuisse ad dignitatem Deiparae (*f. 42v*).

Cap. 3 Eiusdem sententiae suppositio secunda. Non sine vel debito Beatam Virginem sic dispositam ornatamque fuisse (*f. 43r*).

Cap. 4 Eiusdem sententiae prima conclusio: Omne donum atque praerogativam purae creaturae possibilem Deiparam aequo iure deposcere. Probatur auctoritate (*f. 44r*).

Cap. 5 Speciales nonnullae obiectiones et primo prima (*f. 55r*).

Cap. 6 Secunda conclusio de facto et argumenta capitis primi remissive (*f. 61r*).

Disp. 7 Utrum reipsa beata Virgo omnia possibilia dona vindicaverit et sola Dei potentia privilegiorum ipsius mensura extiterit (*f. 61r*) [41].

Cap. 1 Duplex affirmantium classis et primo prima (*f. 61r*) [42].

[*Cpa. 2*] Secunda affirmantium classis (*f. 63*) [43].

[*Cap. 3*] Expletur titulus praecedens (*f. 65r*).

[*Cap. 4*] Eadem affirmans sententia rationibus probatur et a quo tempore intelligenda resolvitur (*f. 66v*) [44].

Cap. 3 (sic) Solvuntur argumenta in contrarium adducta praecedenti disputatione capite primo (*f. 70v*).

[*Cap. 6*] Solvitur secunda obiectio (*f. 73r*) [45].

---

39 El mismo epígrafe del capítulo 2 del pasaje citado (*f. 104r*).

40 Los temas tratados en esta disputa 6 se corresponden con los de las disputas 8 y 9 de la controversia 2 del tratado 3 del manuscrito 977, sino que en este manuscrito se hallan los temas más explícitamente indicados y más ampliamente desarrollados. Véanse las dichas disputas 8 y 9 (*f. 119v-134v*).

41 El mismo epígrafe del tr. 3, contr. 2 disp. 10 (*Cod. 977, f. 134v*). Hay que advertir que esta disputa 7 tiene muchas correcciones en el texto y añadiduras al margen.

42 El mismo epígrafe del capítulo 1 del pasaje citado (*f. 135r*).

43 El mismo epígrafe del capítulo 2 del pasaje citado (*f. 136v*).

44 El mismo epígrafe del capítulo 3 del pasaje citado (*f. 138r*).

45 Parece que este epígrafe debe corresponder al del capítulo 2 de la disputa 11

[*Cap.* 7] Solvitur tertia aliqua triplex obiectio et proponitur quarta remissive (*f. 74v*) [46].

Controversia 3 De privilegiis Beatae Virginis in particulari (*f. 77r*) [47].

Disp. 8 An Deipara toto mortalis vitae decursu claram Dei visionem habuerit (*f. 77r*).

Cap. 1 Primum negantis sententiae fundamentum a rei novitate desumptum (*f. 77r*).

Cap. 2 Secundum eiusdem sententiae fundamentum ex sacris litteris (*f. 79r*).

Cap. 3 Tertium eiusdem sententiae fundamentum ab excellentia Christi desumptum (*f. 80v*).

Cap. [4] Quartum eiusdem sententiae fundamentum ex merito et libertate Virginis desumptum (*f. 81v*).

Cap. 5 Reliqua eiusdem sententiae fundamenta (*f. 83r*).

Cap. [6] Prima nostrae sententiae conclusio (*f. 84v*).

Cap. [7] Secunda conclusio nostrae sententiae (*f. 86v*).

Cap. 8 Secunda eiusdem conclusionis probatio (*f. 80r*).

Cap. 9 Tertia ratio (*f. 90r*).

Cap. [10] Reliquae probationes (*f. 92v*).

Cod. 977 [48].

Título: Tractatus selecti de merito Christi et quibusdam Beatae Virginis privilegiis ob ipsius passionem, a Rmo. Patre M.° Ioanne Barbiano Societatis Iesu, in Salmantica Academia primario theologiae professore.

In hisce tractatibus ea dumtaxat disputare decrevi quae abs-

del pasaje citado (f. *145rv*). En esto se muestra el mayor desarrollo con que los temas son tratados en el manuscrito 977.

46 El mismo epígrafe del capítulo 3 de la disputa 11 del pasaje citado (*f. 147r*).

47 El mismo epígrafe del tr. 3 contr. 3 del manuscrito 977 (*f. 148v*). Los epígrafes de la disputa 8 y sus capítulos tienen sus correspondientes semejantes en las disputas 12 y 13 y algunos de sus capítulos del manuscrito 977, clara señal de lo que hemos indicado antes, a saber, que el manuscrito 984 representa una redacción menos elaborada y dessarrollada del tratado. Esto aparece sobre todo a partir de la disputa 7.

48 No habrá por qué hacer en este manuscrito 977 las referencias recíprocas a las anotadas en el manuscrito 984/3. En cambio anotaremos algunas variantes del manuscrito 977 con respecto al 1184/2, que representa una etapa intermedia entre el 984/3 y el 977.

trusa et difficilia sunt Magistrumque exposcunt omissis reliquis quae quivis mediocris ingenii per se assequi vallet (*f. 1r*).

Tract. 1 An et quomodo Beata Virgo propter meritum passionis Christi praeservata fuerit a peccato originali et debito proximo ipsius (*f. 1r*).

Disp. preamb. Quid sit peccatum originale. Quid debitum proximum ipsius. Quid in Adamo peccare et quale fuerit pactum cum ipso a Deo inicum (*f. 1r*).

Sect. 1 Quibusdam praesuppositis referuntur celebriores sententiae de constitutivo peccati originalis (*f. 1v*).

Sect. 2 An et quomodo peccatum originale sit voluntarium parvulis et quid sit illos in Adamo peccasse (*f. 3v*).

Sect. 3 An et quale pactum Deus inierit cum Adamo (*f. 6r*).

Sect. 4 Nostrum iudicium de sententia communi constituente peccatum originale per privationem gratiae (*f. 7r*).

Sect. 5 Exponitur sententia Augustini constituentis peccatum originale in reatu (*f. 9r*).

Sect. 6 Ostenditur sententiam Augustini non differri (sic) a sententia Catarini recte explicata (*f. 10v*).

Sect. 7 Vindicatur a censura sententia Catarini et exponitur error Pelagii circa peccatum originale (*f. 11r*).

Sect 8 Solvuntur argumenta a ratione contra sententiam Augustini (*f. 12v*).

Disp. 2 An haec duo inter se cohaereant Deiparam peccasse in Adamo et tamen non contraxisse maculam originalem (*f. 14v*).

Sect. 1 Authorum placita et ratio difficultatis (*f. 14v*).

Sect. 2 Reicitur primus modus conciliandi illa dua traditus a P. Suárez (*f. 15r*).

Sect. 3 Secundus modus traditus a P. Vázquez (*f. 16r*) [49].

Sect. 4 Reicitur tertius alius modus traditus a P. Vázquez (*f. 18r*).

Sect. 5 Nostra sententia (*f. 19r*).

Sect. [6]. Solvitur difficilis obiectio. Ubi nonnulla de quidditate peccati habitualis (*f. 21r*).

Disp. 3 Quo pasto Beata Virgo admisso quod peccaverit in

49 *El manuscrito 1184/2 dice:* Reicitur secundus...

Adamo praeservata fuerit ob passionem Christi ab ipsa macula originali (*f. 23v*).

Sect. 1 Quaestionis et dubitandi ratio (*f. 23v*) [50].

Sect. 2 Expeditur difficultas (*f. 24r*).

Sect. 3 Solvuntur obiectiones (*f. 25r*).

Disp. 4 An beata Virgo peccaverit in Adamo et debitum proximum peccati originalis contraxerit (*f. 26r*).

Sect. 1 Quid sit debitum peccati originalis, ubi an sit idem ac peccasse in Adamo (*f. 26v*).

Sect 2 Auctorum placita (*f. 28r*).

Sect. 3 Ostenditur beatam Virginem non peccasse in Adamo nec debitum peccati contraxisse (*f. 29r*).

Sect. 4 Solvuntur obiectiones (*f. 31r*).

Sect. ult. Quo pacto salvetur Virginem fuisse redemptam si non contraxit debitum peccati (*f. 33v*).

Disp. 5 Quomodo Beata Virgo ob merita Christi potuerit liberari a debito proximo (*f. 35r*). [51].

Sect. 1 Sententia P. Granad[o] [52] reicitur et singulari ratione ostenditur non potuisse praefiniri Christum ut Redemptorem ante permissionem peccati (*f. 35v*).

Sect. 2 Examinatur sententia P. Alderete (*f. 38v*).

Sect. 3 Impugnatur ex dictis sententia P. Ioannis Perlines (*f. 40v*).

Sect. 4 Singularis sententia P. Ambrosii de Peñalosa (*f. 40v*).

Sect. 5 Sententia illustrissimi Salazar. Ubi an ante praevisum peccatum Adae fuerit absolute praefinita existentia omnium postrerorum qui peccaverunt in ipso (*f. 42v*).

Sect. 6 Defenditur speciali modo sententia Cardinalis de Lugo (*f. 45r*).

Sect. ult. Alia via expenditur difficultas (*f. 46v*).

Tract. 2 An et quomodo Christus meruerit per acceptationem mortis aliosque actus praeceptos (*f. 47v*) [53].

Tract. 3 Quae et quibus promeruerit Christus (*f. 71r*).

---

50 *El manuscrito 1184/2 dice:* Status quaestionis...

51 *El manuscrito 1184/2 añade después de* proximo, peccati originalis.

52 *El manuscrito 1184/2 dice:* "Granados"

53 Los epígrafes de las disputas y secciones de este Tratado los copiamos en nuestro trabajo sobre manuscritos *De Incarnatione:* ArchTG 10 (1947) 295s.

Contr. 1 An promeruerit Beatae Virginis maternitatem (*f. 71r*) [54].

Disp. 1 preamb. In quo ea maternitas consistat et primo an etiam physicum in unionem hypostaticam concursum essentialiter includat (*f. 71r*).

Sect. 1 An possibile fuerit beatae Virgini unionem hypostaticam producere (*f. 71r*).

Subsect. 1 Primum negantis sententiae fundamentum dissolvitur (*f. 71r*).

Subsect. 2 Secundum eius sententiae fundamentum dissolvitur (*f. 72r*).

Subsect. 3 Reliqua eiusdem sententiae fundamenta dissolvuntur (*f. 72v*).

Sect. 2 Infertur quaestioni respondendum affirmative (*f. 73v*). [55]

Disp. 2 An reipsa Beata Virgo unionis hypostaticae effectionem proprio Dei genitricis munere ac ratione ita postulante vindicaverit (*f. 73v*). [56]

Sect. 1 Sententiae negantes, auctores et fundamenta minus operosa (*f. 74r*). [57]

Sect. 2 Eiusdem partis leviora fundamenta (*f. 74r*). [58]

Sect. 2 (sic) Tertium et quartum *maioris momenti* fundamentum (*f. 75r*). [59]

Sect. 3 Quintum eiusdem generis fundamentum (*f. 76v*).

Sect. 4 Sextum fundamentum (*f. 77v*).

Sect. 5 Septimum fundamentum (*f. 79r*).

Sect. 6 Nonum (sic) fundamentum (*f. 80r*) [60].

Sect. 7 Nonum fundamentum (*f. 80v*).

---

54 *El manuscrito 1184/2 dice:* Tract. 3 Quae et quibus promeruerit Christus et primo an promeruerit Beatae Virginis maternitatem.

55 *El manuscrito 1184/2 dice:* Subsect. 4...

56 *El manuscrito 1184/2 dice:* Disp. 2 Praecedentis titulus et principalis controversia de producenda essentialiter unione ad conceptum Deiparae agitatur. Et quo ad sententiae negantis authores et fundamenta (*f. 48r*).

57 *El manuscrito 1184/2 dice:* Sect. 1 Enumerantur sententiae negantis auctores (*f. 48r*).

58 *En el Indice del manuscrito no existe esta* Sect. 2.

59 *El manuscrito 1184/2 dice:* Sect. 3 Tertium et quartum eiusdem sententiae fundamentum (*f. 48v*).

60 *En el Indice se lee:* Sect. 6. Octavum...

Sect. 8 Decimum et undecimum et duodecimum fundamentum (*f. 81r*).

Disp. 3 Praecedentis absolutio affirmantis veriorisque sententiae confirmatio (*f. 82r*) [61].

Sect. 1 Primum huius sententiae fundamentum (*f. 82r*) [62].

Sect. 2 Secundum fundamentum (*f. 83r*).

Sect. 3 Tertium fundamentum (*f. 84r*).

Sect. 4 Quartum fundamentum (*f. 84v*).

Sect. 5 Quintum fundamentum (*f. 85r*).

Sect. 6 Sextum fundamentum (*f. 86r*) [63].

Sect. 7 Septimum argumentum (*f. 86v*).

Sect. 7 (sic) Octavum fundamentum (*f. 87v*) [64]

Sect. 8 Nonum fundamentum (*f. 88r*).

Sect. 9 Appendix et confirmatio (*f. 89r*).

Cap. ult. Eadem sententia authoritate probatur remissive (*f. 91r*).

Disp. 4 An possibile fuerit beatam Virginem intrinseca maternitate seu virtute unionis hypostaticae connaturaliter productiva ad eam producendam elevari (*f. 91v-92r*) [65].

Cap. 1 Prima sententia eiusque fundamentum (*f. 91v-92r*).

Cap. 2 Verior sententia eligitur (*f. 93r*).

Cap. 3 Ad solutionem argumentorum breviter supponitur conceptus instrumenti (*f. 93*) [66].

---

61 *El manuscrito 1184/2 dice:* ...Praecedentis absolutio et affirmantis...

62 Este epígrafe es del Indice, pues no lo hay dentro del texto del manuscrito.

63 *El manuscrito 1184/2 dispone así el resto de la Disputa:*
Sect. 6 Sextum et septimum fundamentum (*f. 54v*).
Sect [7] Nonum fundamentum (*f. 55r*).
Sect. [8] Ultimum fundamentum (*f. 55v*).
Sect. [9] Appendix contra Vicentium Asturicensem (*f. 56r*).
No existe el Cap. ult. del manuscrito 977.

64 En el Indice ésta es la *Sect. 8*, y las dos siguientes se numeran 9 y 10. En cambio no existe ese *Cap. ult.*

65 En la Disp. 4 del manuscrito 1184/2 se nota un especial trabajo de corrección y añadiduras, y que los puntos se tocan más brevemente, sin coincidir los comienzos y finales de párrafos con el manuscrito 977. A los epígrafes unas veces precede la palabra *Caput* otras *Sectio*, otras nada. Hay un manuscrito del P. Juan de Barbiano, el 985 y sus duplicados, que en la *Disp. 12* toca el tema de la causalidad instrumental de la unión hispostática, casi con estos mismos epígrafes de los capítulos le la disputa 4 del manuscrito 977. Véase ArchTG 10 (1947) 284.

66 El manuscrito 1184/2 no tiene *Sect.* correspondiente a este *Cap. 3*, sino que la *Sect. 3* tiene el epígrafe del *Cap. 4* del manuscrito 977, con esta variante: "Sect. 3 Ad primum et tertium..." Luego existen los epígrafes mismos del 977, pero numerados con un número inferior.

Cap. 4 Ad primum et secundum. Nulli medio vel accidenti vel instrumento absolute vel propter se deberi operationem vel effectum (*f. 94r*).

Cap. 5 Prima responsio ad secundum. Instrumentum connaturale unionis posse aliquo modo ad ipsam disponere (*f. 95r*).

Cap. 6 Secunda responsio. Non esse de ratione instrumenti disponere aut praevie agere ad actionem principalem (*f. 96v*).

Disp. 5 Utrum de facto beatae Virgini unionis hypostaticae producendae instrumentum connaturale et intrinseca virtute atque fecunditate divinitus proportionatum exstiterit (*f. 98r*) [67].

Cap. 1 Vera et affirmativa opinio auctoritate probatur (*f. 98rv*).

Cap. 3 (sic) Eadem sententia probatur ratione (*f. 100v*).

Cap. 3 Solvuntur obiectiones ubi de inceptione, permanentia atque desissione unius virtutis (*f. 101v*).

Contr. 2 De sublimitate dignitatis Deiparae eiusque privilegiis in communi tam de iure quam de facto (*f. 102rv*).

Disp. 6 An dignitas Genitricis Dei sit infinita simpliciter (*f. 102v*) [68].

Cap. 1 Esse infinitam simpliciter primum et secundum fundamentum (*f. 102v*).

Cap. 2 Tertium fundamentum (*f. 104r*).

Cap. 3 Prima obiectio proponitur et dissolvitur (*f. 105r*).

Cap. 4 Praecedentium confirmatio et absolutio (*f. 106v*).

Cap. 5 Ad confirmationem eiusdem obiectionis (*f. 108r*).

Disp. 7 De aliis dignitatibus ad marianam comparatis et de aliis obiectionibus contra ipsius infinitatem (*f. 109v*).

---

67 *El manuscrito 1184/2 dice*: Disp. 4 (sic) An Beatae Virgini de facto hypostaticae unionis... (*f. 60v*). *Luego la distribución de los epígrafes es como sigue*.
[Cap.] 1 Pars affirmans authoritate probatur (*f. 60v*).
C[ap.] 2 Expletur titulus praecedens (*f. 61r*).
C[ap.] 3 Eadem sententia probatur e ratione (*f. 61v*).
[Cap.] 4 De inceptione, permanentia atque desisione huius virtutis (*f. 62r*). Obiectio prima proponitur (*f. 62r*).
[Cap.] 5 Reliquae obiectiones proponuntur (*f. 62v*).

68 *El manuscrito 1134/2 dice*:
[Disp. 6] An dignitas Genitricis Dei sit simpliciter infinita (*f. 63r*).
[Cap. 1] Esse infinitam simpliciter primum fundamentum (*f. 63r*).
[Cap.] 2 Secundum fundamentum (*f. 64r*).
[Cap.] 3 Tertium fundamentum (*f. 64r*).
C[ap.] 4 Proponuntur et solvuntur obiectiones (*f. 64v*). Este capítulo se prolonga hasta el folio 67v y con esto ternina el tratado.

Cap. 1 Nonnulla proponuntur (*f. 109v*).
Cap. 2 Quatuor priores elucidantur (*f. 110v*).
Cap. 4 (sic) Proponuntur aliae dignitates et difficultates ut supra (*f. 113r*).
Cap. 5 Quatuor priores elucidantur (*f. 114r*).
Cap. 6 Ad residuam ex capite praecedenti et ad quatuor sequentes (*f. 116r*).
Cap. 8 (sic) Ad nonam et ultimam (*f. 117v*).
Cap. ult. Omnium gravissima difficultas remissive (*f. 119r*).
Disp. 8 Utrum haec dignitas iure suo deposcat ut omnia dona purae creaturae possibilia an et quomodo ad illam disposita fuerit (*f. 119v*).
Cap. 1 Pro parte prima sententiae negantis fundamenta (*f. 119v*).
Cap. 2 Sententiae affirmantis duplex suppositio pro secunda parte (*f. 120v*).
Cap. 3 Omne donum atque praerrogativam purae creaturae possibilem Deiparam aequo iure deposcere probatur authoritate (*f. 122v*).
Cap. 4 Eadem conclusio rationibus probatur. Prima ratio (*f. 123r*).
Cap. 5 Secunda ratio (*f. 124r*).
Cap. 6 Duplex obiectio dissolvitur (*f. 125r*).
Disp. 9 Responsio ad eiusdem ceteras sententiae probationes cum solutione ipsis adversantibus obiectionum (*f. 127r*).
Cap. 1 Tertia ratio (*f. 127v*).
Cap. 2 Nonnullae confirmationes (*f. 128v*).
Cap. 3 Aliae confirmationes omniumque ratio a priori (*f. 129v*).
Cap. 4 Speciales nonnullae obiectiones et primo prima (*f. 130v*).
Cap. 5 Secunda obiectio (*f. 132r*).
Cap. 6 Tertia obiectio (*f. 133r*).
Cap. 7 Reliquae huius loci obiectiones (*f. 134r*).
Cap. 8 Ad fundamenta sententiae negantis remissive (*f. 134v*).
Disp. 10 Utrum reipsa beata Virgo omnia possibilia dona vindicaverit et sola Dei potentia privilegiorum ipsius mensura extiterit (*f. 134v*).

Cap. 1 Duplex affirmantium clas[s]is et primo prima (*f. 315r*).

Cap. 2 Secunda affirmantium classis (*f. 136v*).

Cap. 3 Eadem sententia rationibus probatur et a quo tempore intelligenda resolvitur (*f. 138r*).

Cap. 4 Eiusdem tituli prosequ[u]tio (*f. 140r*).

Cap. 5 Et ultima ratio (*f. 142r*).

Disp. 11 Ad obiectiones contra utramque iuris et facti assertionem (*f. 143rv*).

Cap. 1 Prima obiectio dissolvitur (*f. 143v*).

Cap. 2 Secunda obiectio dissolvitur (*f. 145rv*).

Cap. 3 Solvitur tertia aliqua triplex obiectio et proponitur quarta remissive (*f. 147r*).

Contr. 3 De privilegiis beatae Virginis in particulari (*f. 148v*).

Disp. 12 De clara et continuata Dei visione a primo incarnationis aut ipsius Virginis momento quid ab authoritate dicendum (*f. 148v-149r*).

Cap. 1 Suppositio quaedam certissima. Prima sententia negans eiusque certitudo iuxta ipsius authores (*f. 149r*).

Cap. 2 Praetensus certitudinis gradus refellitur, quaestionis sensus, Vázquez, Suárez et alii elucidantur (*f. 149v-150r*).

Cap. 3 Ad illud nemo id dixit vel concessit; ergo dicendum vel concedendum non est (*f. 151r*).

Cap. 4 De oraculis Scripturarum quibus eadem opinio incumbit (*f. 152v*).

Cap. 5 Nostrae sententiae authoritas et primo ab incarnationis momento (*f. 153r*).

Cap. 6 Nostrae sententiae authoritas etiam quoad primum instans conceptionis passivae (*f. 155r*).

Disp. 13 De eadem continuata Dei visione quid a ratione dicendum (*f. 156v*).

Cap. 1 Dissolvitur primae sententiae negantis ab excellentia Christi desumpta (*f. 156v*).

Cap. 2 Ad secundam rationem ex merito et libertate beatae Virginis desumptam (*f. 158v*).

Cap. 3 Difficilis replica ex visione consummata a puncto In-

carnationis. Nova censura Raynaudi et Novati censura exploditur et novae authoritatis praesidium subrogatur (*f. 160r*).

Cap. 4 Ea replica dissolvitur (*f. 161v*).

Cap. 5 Ad novas replicas contra praefatam solutionem (*f. 163r*).

Cap. 6 Regressio ad reliqua negantis sententiae fundamenta et primo ad tertium ex eo quod beata Virgo per fidem ambulavit (*f. 164v-165r*).

Cap. 7 Brevis digressio de obiecta beatae Virginis nescientia (*f. 166v*).

Cap. 8 Ad quartum et quintum eius sententiae fundamentum (*f. 168r*).

Cap. 9 Ultimum argumentum cum Appendice novi ab authoritate subsidii (*f. 169r*).

Disp. 14 Praecedentis continuatio sive positiva nostrae sententiae fundamenta (*f. 170rv*).

Cap. 1 Primum fundamentum ad exempla angelorum (*f. 170v*).

Cap. 2 Secundum fundamentum Moysis, Pauli, Henoch, Eliae et aliorum (*f. 172v*).

Cap. 3 Alia fundamenta a priori (*f. 173v*).

Cap. 4 Reliqua tandem fundamenta (*f. 176v*).

Disp. 15 An gratia et gloria beatae Virginis sit actu infinita omnisve possibilis. An utraque duplex et diversi ordinis (*f. 179r*).

Cap. 1 Ad primam partem breviter infertur conclusio affirmans (*f. 179r*).

Cap. 2 An gratia et gloria Virginis quo ad intrinseca sit aequalis creatae gratiae et gloriae Christi (*f. 180r*).

Cap. 3 Quaestio resolvitur affirmative (*f. 181v*).

Cap. 4 Ad probationem in contrarium ex capite primo (*f. 183v*).

Cap. 5 Ad secundam controversiae partem duplex conclusio pariter affirmans (*f. 185*).

Index Tractatuum, Disputationum et Capitum quae in hoc volumine continentur (*f. 188r*).

Cod. 966

Título: Quaestio disputata de theologia intuitiva Mariae viatricis (*f. 1r*) [69].

Dubium principale. An Maria toto vitae suae mortalis decursu Deum clare viderit (*f. 1r*).

Par. 1 Negativae sententiae fundamentum a communi theologorum auctoritate dissolvitur (*f. 1r*).

Par. 2 Solvitur secundum eiusdem sententiae fundamentum ab auctoritate Sacrae Scripturae desumpto (*f. 3v*).

Par. 3 Solvitur tertium eiusdem sententiae fundamentum ab auctoritate D. Thomae (*f. 5v*).

Par. 4 Solvitur quartum eiusdem sententiae argumentum a ratione (*f. 7r*) [70].

Par. 5 Solvitur quintum eiusdem sententiae argumentum a ratione desumptum (*f. 10v*) [71].

Par. 6 Solvitur sextum eiusdem sententiae argumentum a ratione (*f. 12r*) [72].

Par. 7 Solvitur ultimum eiusdem sententiae argumentum (*f. 14r*) [73].

Par. 8 Affirmativae sententiae primum argumentum ab auctoritate desumptum (*f. 14v-15r*).

Par. 9 Urgetur idem argumentum ab authoritate (*f. 17v*).

Par. 10 Secundum eiusdem sententiae argumentum a ratione desumptum (*f. 20v*) [74].

Par. 11 Tertium eiusdem sententiae argumentum a ratione desumptum (*f. 23r*) [75].

Par. 12 Quartum eiusdem sententiae argumentum a ratione (*f. 25r*) [76].

---

69 De este punto se trata en la *Contr. 3 Disp. 8* del manuscrito 984/3, y en el *Tract. 3 Contr. 3 Disp. 12, 13 y 14* del manuscrito 977.

70 La dificultad se expresa así en el cuerpo del párrafo: "Hoc enim privilegium, inquiunt, fuit singulare Christi derogaretque eius *dignitati* alteri concessum fuisse" (*f. 7r*).

71 "...Mariam semper per fidem ambulasse" (*f. 10v*).

72 "Quando... gloria non est debita, perfectius est eam habere merito" (*f. 12v*).

73 "Ex vi amoris et ardentissimo desiderio Deiparam obiisse..." (*f. 14r*).

74 Trata el argumento de la no repugnancia ni disconveniencia.

75 Trata el argumento fundado en que a otros santos, por ejemplo a S. Pablo, les fué concedida alguna vez dicha gracia.

76 Si la Santísima Virgen sólo hubiera gozado de ese privilegio en contadas ocasiones, quedaría en inferior lugar, o al menos en lugar no superior, a los santos que también en ocasiones lo gozaron.

Par. 13 Quintum argumentum eiusdem sententiae a ratione (*f. 26r*) [77].

Par. 14 Solvuntur nonnullae obiectiones contra praecedentem rationem eaque confirmatur (*f. 27v*).

Par. 15 Sextum argumentum eiusdem sententiae ratione (*f. 30v*) [78].

Par. 16 Septimum argumentum eiusdem sententiae a r ratione (*f. 31v*). [79]

Par. 17 Ortavum eiusdem sententiae argumentum (*f. 33r*) [80].

Par. 18 Nonum eiusdem sententiae argumentum (*f. 34v-35r*) [81].

Par. 19 Decimum argumentum eiusden sententiae (*f. 36v*). [82]

Par. 20 Undecimum argumentum eiusdem sententiae (*f. 37v-38r*). [83]

Par. 21 Duodecimum argumentum eiusdem sententiae (*f. 40r*). [84]

Par. ult. Dicta confirmantur et absolvitur disputatio (*f. 41r*).

Index (*f. 46r*).

Cod. 969/1.

Titulo: Disputationes de Christi maternitate (*f. 1r*). [85]

Disp. 1 An dignitas Deiparae sit simpliciter infinita (*f. 2r*).

---

77 Barbiano hace este argumento, sacado según él de San Alberto Magno: A mayor potestad, mayor ciencia y mayor operación. Ahora bien, la Santísima Virgen es superior a los ángeles en potestad. Luego.

78 No sólo es Reina de los ángeles, sino Esposa del Rey Eterno...

79 Por la asociación de la Virgen a la obra de Cristo, tuvo que repartir Cristo con ella del mejor modo que pudo los dones...

80 Por el vínculo jurídico que une al hijo con su madre.

81 Por el amor y amistad con que el Verbo la miró desde su concepción.

82 Por lo que ayuda la visión de Dios a crecer en santidad ...Si la santidad de la Virgen ha de ser lo más semejante a la de su Hijo, ha de tener también esté acicate que tuvo su Hijo.

83 "Ad hominem. Nullum gratiae beneficium alicui purae creaturae collatum Virgini negatum est. Sed nunquam actus visionis et amoris interrumpere magna, immo et summa perfectio est sanctificatis gratiae seu maximum beneficium illius a primo vel secundo instanti concessum alicui purae creaturae nempe angelicae. Ergo etc." (*f. 39r*).

84 Barbiano trae aquí, aplicándolo a su tesis, el argumento undécimo que Suárez aduce en favor de la Inmaculada Concepción: Es de mucha gloria para Dios... que no sólo una naturaleza humana en Cristo, sino una persona humana creada gozase continuamente de la visión beatífica. Véase SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi* disp. 3 sect. 5 n. 37 (*Opera omnia* [Ed. Vives, Parisiis, 1860] t. 19, p. 46).

85 De este punto trata el manuscrito 984/3, *Contr. 1 Disp. 2ss.* y el manuscrito 977, *tract. 3 Contr. 1 y 2.*

Cap. 1 Authoritate Patrum asseritur (*f. 2r*).

Cap. 2 Divi Augustini necnon Sti. Thomae auctoritas (*f. 4v*).

Cap. 3 Scriptura exponitur in eandem sententiam (*f. 7r*).

Cap. 4 Probatur ratione dignitas infinita (*f. 7v*).

Disp. 2 Num possit etiam probari negative solutione scilicet argumentorum Deiparae dignitatem esse infinitam simpliciter (*f. 14r*).

Cap. 1 Nonnulla argumenta proponuntur et solvuntur (*f. 14r*).

Cap. 2 Argumenta ducta a maiori dignitate Patris (*f. 16v*).

Cap. 3 Expenduntur aliae dignitates purae creaturae et prae mariana parvi penduntur (*f. 21v*).

Cap. 4 Argumenta ducta ex meritis praecedentibus a dignitate simpliciter infinita Deiparae solvuntur (*f. 23r*).

Cap. 5 An ex dignitate simpliciter infinita liceat inferri puram creaturam, seu illam, cui adscribitur talis dignitas, posse satisfacere ad aequalitatem pro peccato lethali (*f. 26r*).

Cap. 6 Solvitur argumentum propositum (*f. 28r*).

Cap. 7 An infinita seu omnia possibilia dona dignitatem infinitam Deiparae consequantur (*f. 32r*).

Cap. 8 Alio modo solvuntur quae triplici capite anteriori nobis obiecta sunt (*f. 34v*).

Disp. 3 Utrum sit de conceptu Matris Dei producere unionem hypostaticam (*f. 38r*).

Cap. 1 Pars affirmativa probatur (*f. 38r*).

Cap. 2 Sententiae negantis fundamenta nonnulla solvuntur (*f. 40v*).

Cap. 3 Ultimo ex propositis satisfacit argumentis (*f. 43r*).

Cap. 4 Alia instaurantur argumenta (*f. 44r*).

Cap. 5 Aliae obiectiones et praecedentium nonnullarum responsiones impugnantur (*f. 49v*).

Cap. 6 Reliqua argumenta (*f. 55v*).[86]

Disp. [4] An dignitas Deiparae seorsim a gratia sit forma saintificans (*f. 60r*).

Cap. 1 Pars affirmans probatur (*f. 60r*).

Cap. 2 Fundamenta oppositae sententiae (*f. 62r*).

Cap. 3 An etsi gratia metapdysicam incompossibilitatem cum

86 Hay texto hasta la mitad del folio 59. Siguen en blanco dos folios sin numerar.

peccato habeat maternitas Dei potuerit sanctificare Deiparam (*f. 63r*).

Cap. 4 Alia fundamenta denuo propugnantur (*f. 66r*).

Cap. 5 Novus exponitur modus defendendi maternitatem Dei esse formam sanctificantem (*f. 68r*).

Cod. 431: 198 × 145 mm., 128 fol.

Está encuadernado en pergamino. En el lomo: *De perfectionibus B. M. V.*

En la portada interior: *Authore* P. INURRE *in Pompeyópolitano Societatis Iesu Collegio theologiae professoré.* En el folio Ir tiene el siguiente título: *Tractatus theologicus de Perfectiónibus Beatae Genitricis Mariae. Anno 1713.* En el folio 126r hay un colofón doxológico y luego se lee: *Esto se acabó día martes a 18 de Junio de 1713.*

Sommervogel conoce este manuscrito. Según él, el P. Pedro de Inurre nació en Pamplona en 1673 y murió en la misma ciudad en 1757.[87]

Proemium (*f. 1r*).

Disp. 1 An Beata Virgo vere et proprie appellanda sit Mater Dei Hominis (*f. 1v*).

Sect. 1 Veritas catholica ostenditur (*f. 2r*).

Sect. 2 Proponitur diffiiilis obiectio et solvitur ex doctrina Eximii Doctoris (*f. 6r*).

Sect. 3 Argumenta contra solutionem (*f. 8v*).

Sect. 4 Obiectio praecipua solvitur iuxta doctrina P. Bázquez (*f. 11v*).

Sect. 5 Obiectiones: ubi an Beata Virgo dicenda sit Mater Dei naturalis (*f. 14v*).

Disp. 2 An Beata Virgo produxerit unionem hypostaticam (*f. 20v*).

Sect. 1 Praemissis scitu dignis referuntur auctorum sententiae (*f. 21v*).

Sect. 2 Potuit Maria Virgo elevari ad producendam unionem hypostaticam (*f. 26r*).

Sect. 3 Solvuntur obiectiones (*f. 29r*).

87 SOMMERVOGEL, O. c. 4 644

Sect. 4 Pium et probabile est B. Virginem produxisse unionem hypostaticam (*f. 32v*).

Sect. 5 Obiectiones (*f. 34r*).

Disp. 3 De relationibus quae ex Christi nativitate sequuntur inter ipsum et Matrem (*f. 35v*).

Sect. 1 An in Beata Virgine sit relatio realis Matris ad Filium (*f. 36r*).

Sect. 2 An [in] Christo Domino sit relatio realis creata Filii ad Matrem (*f. 37v*) [88].

Sect. 3 Probabilior opinio nostra probatur (*f. 40r*).

Sect. 4 Argumenta contraria (*f. 42v*).

Disp. 4 Quanta sit dignitas Matris Dei (*f. 46r*).

Sect. 1 Mater Dei post hominem Deum summam excellentiam sortitur (*f. 47r*).

Sect. 2 Obiectio ex dignitate gratiae habitualis (*f. 49v*).

Sect. 3 Alia argumenta (*f. 52r*).

Sect. 4 Duae illationes (*f. 53v*).

Sect. 5 Quanta sit gratia et gloria Deiparae (*f. 56r*).

Disp. 5 An dignitas Matris Dei sit vera formalisque sanctitas (*f. 59r*).

Sect. 2 (sic) Quibusdam praemissis probatur affirmativa sententia (*f. 59v*).

Sect. 2 Aliquae obiectiones (*f. 62v*).

Sect. 3 Argumenta P. Aldrete (*f. 65r*).

Sect. 4 Obiectio ex munere Sti. Iosephi (*f. 68v*).

Sect. 4 (sic). Quatenus Beata Virgo sit filia Dei adoptiva (*f. 70r*).

Sect. 5 Aliquae illationes (*f. 73r*).

Sect. ult. Illao quoad dignitatem meritorum Verbi (*f. 74v*).

Disp. 6 An Deipara peccaverit in Adamo ideoque contraxerit debitum peccati originalis (*f. 77v*).

Sect. 1 Declaratur quaestio et referuntur sententiae (*f. 78r*).

Sect. 2 Nostra sententia auctoritate protegitur (*f. 80v*).

Sect. 3 Rationibus probatur nostra sententia (*f. 83r*).

Sect. 4 Solvuntur argumenta ab auctoritate (*f. 87r*).

Sect. 5 Aliae obiectiones (*f. 89v*).

---

88 En el Indice final: *Sect.* 2 An in Christo Domino...

Sect. 6 Solvitur argumentum P. Bázquez (*f. 93r*).

Disp. 7 Quatenus Virgo ex meritis Redemptoris immunis fuerit a debito proximo (*f. 94v*).

Sect. 1 Impugnata duplici sententia, defenditur nostra (*f. 95r*).

Sect. 2 Aliquae obiectiones (*f. 96v*).

Sect. 3 Aliae obiectiones (*f. 98v*).

Disp. 8 De gratia et nonnullis donis collatis Virgini in sua Conceptione purissima (*f. 102v*).

Sect. 1 Quanta fuerit gratia Virginis in primo conceptionis instanti quasque virtutes ac dona acceperit (*f. 102v*).

Sect. 2 Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit per propriam dispositionem (*f. 105r*).

Sect. 3 Qualiter Beata Virgo caruerit formite (*f. 107v*).

Sect. 4 De Virginis impeccabilitate (*f. 111r*).

Disp. 9 Quomodo Beata Virgo praedestinata sit ut esset Dei Mater (*f. 113r*).

Sect. 1 An si, Adamo non peccante, et Christus non venerit, existeret Virgo (*f. 113v*).

Sect. 2 Obiectiones (*f. 115r*).

Sect. 3 In opposita sententia Virgo electa est ad maternitatem ante praevisum Adae peccatum (*f. 117r*).

Sect. 4 De praedestinatione Virginis ad gloriam (*f. 120r*).

Sect. 5 Solvuntur argumenta probantia esse impossibilem electionem ante praevisa absolute merita (*f. 122r*).

Indice sin título (*f. 127r*).

Cod. 828: 222 × 160 mm., 9 + 395 fol.

Cod. 1616: 220 × 158 mm., 319 fol.

El manuscrito 828 está encuadernado en pergamino. En el lomo: *Dogmatica varia.* Los nueve primeros folios tienen una numeración moderna. Los demás tienen una numeración antigua seguida, a pesar de la heterogeneidad del contenido. De mano reciente, cada uno de los documentos va foliado con numeración propia. A través de todo el manuscrito hay bastantes folios en blanco, unos foliados y otros sin foliar.

Del folio 5r al 78r, y luego del folio 106r al 110r están los tres documentos de asunto cristológico de que hicimos referencia

en nuestro trabajo sobre los manuscritos De Incarnatione [89]. La última parte del manuscrito contiene materias morales, relativas principalmente al tema del probabilismo. Del folio 79r al 105r hay una serie de documentos mariológicos, a saber, observaciones y refutaciones de la doctrina del P. Juan de Barbiano sobre la igualdad de la gracia y de la gloria de Cristo y la Virgen. De estos documentos vamos a dar brevemente cuenta.

1. Reverendo admodum P. Petro Hyeronimo de Cordova, zelantissimo Societatis Jesu in Provincia Castellana Provinciali.

Es una carta acerca de la censura que sigue sobre las proposiciones de la igualdad de la gracia y la gloria de Cristo y la Virgen. Está fechada el 10 de Julio de 1674. Sobre el epígrafe de la carta y de otra mano y tinta: *Christi anima gloriosior (f. 79r)*.

2. Circa singularem authoris moderni doctrinam quod non tantum gratia Beatae Virginis aequalis sit creatae Christi gratiae; sed praecipue quod gloria seu visio beata eiusdem Virginis aequalis affirmetur cum gloria seu visione Humanitatis Christi, licet ista supponatur non habere (ut supponitur a communi doctrina) nisi solam gloriam seu visionem creatam.

Affert novissime istam doctrinam in Tractatu de Maternitate et Perfectionibus Beatae Virginis disputatione 15 seu ultima; quam in Academia hoc mense Iunii anni 1674 publice tradidit. Et ex illa primo excerpimus promptiora: deinde observationes compendiarias adiungimus *(f. 80r)*.

3. Excerpta. Titulus Disputationis hic est: An gratia et gloria Beatae Virginis sit actu infinita, omnis ve possibilis? An utraque duplex et diversi ordinis *(f. 80v)*.

Se sacan algunos párrafos de los cinco primeros capítulos de la dicha disputa.

4. Observationes compendiariae *(f. 82r)*.

Se hacen hasta doce observaciones, que terminan al folio 88v. Siguen en blanco los folios 89r al 91v.

5. La respuesta que el author de la proposición de aequali gratia et gloria beatae Virginis cum Christo ha dado para su defensa *(f. 92r)*.

Se ponen las tres respuestas del P. Barbiano.

---

89 *Art. c. p.* 299.

6. Repulsae responsionum authoris affirmantis in tractatu de maternitate Beatae Virginis gratiam et gloriam eius quoad intrinseca aequalem esse creatae gratiae et gloriae Christi (*f. 93r*).

Hay tres repulsas correspondientes a las tres respuestas del P. Barbiano, hasta el folio 105r.

El manuscrito 1616 tiene pastas de pergamino. En el lomo: *Papeles sobre las proposiciones del P. Barbiano.* ABARCA.

El manuscrito, según indicábamos ya en nuestro trabajo sobre manuscritos De Incarnatione, contiene principalmente documentos relativos a las famosas proposiciones del P. Juan de Barbiano sobre la adoración de la Humanidad de Cristo. Hay también un fragmento de un tratado sistemático De Incarnatione del P. Juan de Barbiano, de que ya dimos cuenta [90]. Finalmente hay también los documentos relativos a la igualdad de la gracia y de la gloria de la Virgen, que hemos descrito en el ms. 828.

Cod. 1188: 203 × 150 mm., 80 fol.

Está encuadernado en pergamino. En el lomo se lee: CAMARGO. *De excellentiis et perfectionibus Beatissimae Virginis Mariae.* En la portada interior dice: *Es de la librería del Real Colegio de la Compañía de Jesús, de Salamanca.* En el folio 1r al margen lateral exterior dice: P. CAMARGO. En el mismo folio 1r está el título siguiente:

Tractatus theologicus de excellentiis et perfectionibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis Dominae nostrae.

Sommervogel alude en general a los manuscritos del P. Ignacio Camargo [91]. Uriarte-Lecina lo cita expresamente [92]. Según ambos el P. Ignacio Camargo nació en Soria en 1650. Sommervogel pone la fecha de su muerte en 1722. Uriarte-Lecina rectifica expresamente esa fecha colocándola en 1713 [93]. El Diario manuscrito del Colegio de Salamanca está en favor de la rectificación de Uriarte-Lecina. En efecto en el año 1713 y en el mes de Diciembre se lee: "A 22 por lo noche murió en la granja de

90 *Art. c.* p. 300s.
91 *O. c.* 2, 574s.
92 *O. c.* 2, 64-67.
93 *L. c.*

Miguel Muñoz el P. Ignacio Camargo". Respecto a la época de su profesorado el mismo diario nos da entre estas indicaciones: En 1685 era "M.° de estudiantes". En el mismo año "presidió [conclusiones]". Su nombre aparece con diversos motivos en el diario, en los años siguientes hasta su muerte [94]. En nuestro trabajo sobre manuscritos De Incarnatione hicimos relación de algunos del P. Ignacio Camargo y aludimos a las fechas de otros manuscritos del mismo padre, a saber año de 1693 y 1700 [95].

Proloquium (*f. 1r*).

Introductio ad tractatum per praeliminarem notitiam qua theologi loci sive generalia principia quibus tota doctrina tradenda innititur summatim preiaciuntur aut praenotantur (*f. 2r*).

Disp. 1 Utrum et quare Beatissima Virgo Dei Mater dicatur et sit (*f. 4r*).

Sect. 1 Stabilitur veritas catholica (*f. 4r*).

Sect. 2 Utrum Beata Virgo vere esset Dei Mater, esto sic in in purissimis eius visceribus et in eodem momento conceptionis Humanitas non fuisset assumpta (*f. 6v*).

Sect. 3 Argumentorum solutio (*f. 9v*).

Sect. 4 Alia maioris momenti difficultas nonnullaeque solutiones eiusdem (*f. 11v*).

Sect. 5 Vera et plana solutio difficultatis ex Angelico Praeceptore et communi Doctorum sensu (*f. 16r*).

Sect. 6 Expediuntur rationes dubitandi ex quarum solutione magis adhuc firmatur nostra et vera sententia (*f. 19v*).

Sect. ult. Qualis fuerit concursus Beatae Mariae Virginis ad generandum Deum quantum ad materiam exhibitam unde mirabilis excellentia maternitatis elicitur (*f. 23r*).

Disp. 2 Quantam et qualem vera Dei maternitas refundat in Deiparam dignitatem (*f. 28v*).

Sect. 1 Praemittuntur nonnulla pro quaestionis resolutione (*f. 28v*).

Sect. 2 Dignitas Matris Dei est summa et infinita in suo ordine sive infra Christi Domini dignitatem (*f. 31r*).

Sect. 3 Exposito moralis coniunctionis Beatae Virginis cum

94 *Cod.* 578 p. 321, 336; 364; f. 403v, 413v, 414r; 415v; 416v, 419r; 421v, 425r, 427r.
95 *Art. c.* p. 215-218.

Deo fundamento reali ac physico suadetur a ratione nostra sententia (*f. 32v*).

Sect. 4 Praecipuae obiectiones dissolvuntur (*f. 36r*).

Sect. 5 Solutio aliarum difficultatum (*f. 39v*).

Sect. 6 Expeditur alia vulgaris sed non levis momenti difficultas (*f. 42r*).

Disp. 3 Utrum maternitas Beatae Virginis ratione sui et seorsim ab omni alio sit vera ac propria ac formalis sanctitas (*f. 44v*).

Sect. 1 Relatis Auctorum sententiis praemittuntur nonnulla et expediuntur pro expedita quaestionis resolutione (*f. 45r*).

Sect. 2 Per varias assertiones quaestio deciditur (*f. 46v*) [96].

Sect. 3 Quarta et ultima assertio directe responde quaestioni (*f. 50v*) [97].

Sect. 4 Solvuntur RR. argumenta (*f. 54v*).

Disp. 4 Quanta sit certitudine tenenda originalis sanctitas Beatae Virginit seu conceptio eiusdem Immaculato (*f. 57r*).

Sect. 1 Iaciuntur fundamenta pro solutione quaestionis (*f. 57r*).

Sect. 2 Quo sententia pia de Immaculata Virginis Conreptione certitudine non morali dumtaxat sed etiam physica et metaphysica (*f. 62v*).

Sect 3 Retunditur inanis in oppositum quorundam recentiorum theologorum conatus (*f. 66v*).

Sect. 4 Repulso novo conatu, firmatur adhuc nostra conclusio (*f. 70r*).

Disp. 5 De perfectione Virginae sanctitatis (*f. 73r*).

Sect. 1 Quanta fuerit perfectio gratiae Virginis Matris a primo conceptionis instanti usque ad ultimum vitae terminum (*f. 73r*).

Sect. 2 De incremento gratiae Virginis per totum vitae suae decursum (*f. 75v*).

---

96 He aquí esas varias aserciones, sacadas del texto:

"Assero itaque 1. Maternitas ratione sui praecise et ut distincta a ceteris donis quae derivant in animam Beatae Virginis non est eiusdem sanctitas physica" (*f. 46v*).

"Assero 2. Maternitas Deiparae ratione sui saltem moraliter negative sanctificat e. g. propterea eiusdem Deiparae sanctitas, saltem negativa moralis" (*f. 46v*).

"Assero 3. Maternitas Deiparae ratione sui est sanctitas positiva moralis" (*f. 50v*).

97 "Assero 4. Maternitas Deiparae ratione sui praecise et ut distincta a gratia habituali non est vera formalis et propria sanctitas" (*f. 51r*).

Sect. 3 De ceteris Beatae Virginis mirabilibus donis et perfectionibus (*f. 78r*) [98].

Index quaestionum (*f. 80r*).

Cod. 1216: 200 × 145 mm., 86 fol.

Está encuadernado en pergamino. En el lomo dice P. MALDON[AD]US. [*De*] *B. Virgine*. En la portada interior r: *Es de la librería del Colegio de la Compañía de Jesús de San Ambrosio de Valladolid*. En la misma portada interior v: *P. Maldonadus de B. Virgine*. Fuera de las indicaciones anteriores no tiene título especial. Es duplicado en parte del manuscrito 1233 en su quinta foliación.

Sommervogel alude en general a los manuscritos del P. Francisco Maldonado. [99] Según el mismo autor, Francisco Maldonado nació en Viana, diócesis de Astorga, en 1633 y murió en Salamanca en 1689. El Diario manuscrito del Colegio de Salamanca nos da la misma fecha de la muerte. [100] En nuestro trabajo sobre manuscritos De Incarnatione publicamos algunos del P. Francisco Maldonado, y dábamos la fecha de uno de ellos, a saber el año 1687. [101]

Proemium (*f. 1r*).

Disp. 1 Utrum Beata Virgo Mater Verbi ac Dei appellari debeat (*f. 1r*).

Sect. 1 Utrum Beata Virgo vere ac proprie fuerit Mater Dei et hominis (*f. 1r*).

Sect. 2 Alia obiectio dissolvitur (*f. 4r*).

Sect. 3 P. Suárez responsio refertur et protegitur (*f. 6r*).

Sect. 4 Alia eiusdem obiectionis responsio independens etiam

---

98 Leídos los epígrafes de este sencillo y sobrio tratado mariológico del P. Ignacio Camargo, parece haber de quedar descartada la hipótesis que por un momento pasó por la mente del P. Balic de atribuir a este autor el famoso anónimo *De Vita B. Virginis* de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, descrito y en parte publicado por el mismo padre en la *Bibliotheca Assumptionis B. Virginis* 3 (Romae, 1948). Otra cosa tal vez habría que decir de otro de los nombres que el P. Balic sugiere como posibles autores de dicha obra. Nos referimos al Cardenal Álvaro Cienfuegos. Sus conocidas excentricidades en otras materias, la semejanza de concepción de la *Vita B. Virginis* con otras obras suyas, y hasta la misma disposición externa, nos hacen probable la hipótesis insinuada por el P. Balic en la nota de la página XXXIII del citado volumen de la *Bibliotheca Assumptionis*.

99 *O. c.*, 5, 403.

100 *Cod. 578* f. 406r.

101 *Art. c.* p. 363-368.

Sect. 5 Reliquae obiectiones (*f. 12r*).

Sect. 6 Eiusdem instituti prosequutio (*f. 14r*).

a praeunione hypostatica partium ante ipsarum unionem (*f. 9r*).

Disp. 2 Num Beata Virgo unionem hypostaticam produxerit (*f. 16r*).

Sect. 1 Quaestionis status et auctorum sententiae (*f. 16r*).

Sect. 2 Beata Virgo non potuit per virtutem sibi intrinsecam unionem hypostaticam efficere (*f. 16v*).

Sect. 3 Beata Virgo potest ut instrumentum divinae omnipotentiae elevari extrinsece ad productionem unionis hypotasticae (*f. 18r*).

Sect. 4 Roboratur amplius praecedens conclusio refellendo argumenta contraria (*f. 20v-21r*).

Sect. 5 Pium probabileque est Beatam Virginem de facto instrumentaliter produxisse unionem hypostaticam (*f. 21r*).

Disp. 3 De relationibus quae ex Christi maternitate inter eum et Matrem consequuntur et an etiam nunc maneant (*f. 26r*).

Sect. 1 Utrum in Beata Virgine sit relatio realis Matris ad Filium (*f. 26r*).

Sect. 2 Utrum in Christo sit relatio realis et creata Filii ad Matrem (*f. 27v*).

Sect. 3 Secunda sententia refertur et impugnatur (*f. 29r*).

Sect. 4 Vera sententia (*f. 31v*).

Sect. ult An modo perseverent in Christo et Virgine rélationes Matris et Filii (*f. 36v*).

Sect. 5 Argumenta contraria (*f. 33v*).

Disp. 4 Quanta sit dignitas Matris Dei (*f. 37r*).

Sect. 1 Num Matris Dei dignitas sit omnium maxima post Christum (*f. 37r*).

Sect. 2 Gravis obiectio dissolvitur simulque statuitur dignitatem Matris Dei esse habituali gratia praestantiorem (*f. 39v*).

Sect. 3 Aliae obiectiones dissolvuntur (*f. 42v*).

Sect. 4 Infinitas Matris Dei aliaque corollaria deducuntur (*f. 44v*).

Disp. 5 Num Dei Matris dignitas sit se sola et seorsim a gratia habituali vera formalisque sanctitas (*f. 47r*).

Sect. 1 Quaestionis sensus et auctorum sententiae (*f. 47r*).

Sect. 2 Sententia nostra aliquibus exponitur assertionibus (*f.* 48*r*) [102].

Sect. 3 Argumenta contraria (*f.* 51*r*).

Sect. 4 Dissolvuntur quae obicit Raynaudus (*f.* 52*v*).

Sect. 5 Patris Aldrete obiectiones dissolvuntur (*f.* 54*r*).

Sect. 6 Altera dissolvitur obiectio ubi num Beata Virgo sit filia Dei adoptiva tantum (*f.* 56v).

Sect. ult Aliqua ex dictis corollaria (*f.* 60*v*).

Appendix ad illud de merito remissionis peccati (*f.* 63*v*).

Disp. 6 Num B. Virgo qua Dei Mater desierit peccare in Adamo et contrahere debitum originalis infectionis (*f.* 66*r*).

Sect. 1 Auctorum placita (*f.* 66*r*).

Sect. 2 Beata Virgo non peccavit in Adamo nec contraxit debitum proximum ut conciperetur infecta labe originali (*f.* 67*v*).

Sect. 3 Rationibus suadetur nostra sententia (*f.* 70*r*).

Sect. 4 Obiectiones solvuntur (*f.* 73*r*).

Sect. 5 Explicantur Patres qui sententiae nostrae adversari videntur (*f.* 75*v*).

Sect. 6 Solvitur obiectio ex eo desumpta quod Beata Virgo fuerit vere redempta per Christum (*f.* 78*v*).

Sect. 7 Dissolvitur P. Vázquez argumentum (*f.* 87*r*).

Sect. ult Difficilis obiectio propter modum exhibendi Virginem a pacto ex meritis Passionis Christi (*f.* 83*v*). [103]

Index disputationum et sectionum (*f.* 86*r*).

Cod. 1233: 220 × 155 mm., 43 + 24 + 31 + 70 + 64 + 25 + 34 fol.

Está encuadernado en pergamino. En el lomo dice: P. MALDONADO. *De voluntate Dei, de maternitate...* Siguen varios renglones ilegibles. En el margen lateral exterior del folio 1r de la primera foliación dice: *Es del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca.* El manuscrito tiene siete foliaciones correspondientes a

102 He aquí estas aserciones sacadas del texto:

"Dico 1. Matris Dei dignitatem et a gratia habituali distinctam non esse sanctitudinem physice intrinsecam Virgini ipsique inhaerentem (*f.* 48*r*).

Dico 2. Dignitas Matris Dei est moralis Virginis sanctitas (*f.* 49*r*).

Dico 3. Haec Matris Dei sanctitudo quamvis moralis est proprie et simpliciter sanctitas" (*f.* 49*r*).

103 *En el Indice se lee*: Difficilis obiectio propter modum eximendi Virginem a peccato...

los siguientes tratados teológicos: 1. *Tractatus de voluntate Dei.* 2. *An futura absoluta sint Deo in aeternitate semper et ab aeterno cognita.*— *Tractatus de scientia Dei.*—4. *Tractatus de auxiliis efficacibus gratiae.*—5. *Tractatus de maternitate Virginis.* Con la misma foliación, al folio 39r hay un breve tratado con este título: *Utrum merita Christi independenter ab omni pacto, promissione, acceptationeve ad sui remunerationem Deus ex stricta iustitia obligetur, aut ex alia virtute.* Se extiende hasta el folio 64.—6. *Utrum potuerit* [*Christus*] *mereri beatitudinem essentialem animae* [104].—7. *Disputatio unica de peccato originali.* Con esta misma foliación, al folio 29r hay una: *Disp. An gratia ceteris paribus augeat meritum.*

El tratado que ocupa la primera parte de la foliación quinta es en parte duplicado del manuscrito 1216. En el folio 1r lleva el título:

Tractatus de maternitate Virginis.

Disp. 1 Num maternitas sit forma sanctificans (*f. 1r*).

Sect. 1 Ratio dubitandi proponitur et aliquorum sententiae referuntur (*f. 1r*).

Sect. 2 Vera sententia (*f. 4v*) [105].

Quaestio [*unica*]. Num Beata Virgo vere ac proprie fuerit Mater Dei et hominis (*f. 7r*) [106].

Sect. 2 Alia obiectio dissolvitur (*f. 9r*).

Sect. 3 P. Suárez responsio refertur ac protegitur (*f. 9v*).

Disp. [*2*] De sanctitate Deiparae (*f. 11r*).

Quaestio 1 De tempore quo Beata Virgo sancta esse inceperit (*f. 11r*).

Quaestio 2 De perfectione primae sanctitatis Deiparae (*f. 12r*).

Sect. 1 Quam gratiae perfectionem acceperit in prima sanctificatione Deipara (*f. 12r*).

Sect. 2 Utrum Beata Virgo donum finalis perseverantiae et

---

104 De estas dos cuestiones *De merito Christi* dimos cuenta en nuestro trabajo sobre manuscritos *De Incarnatione, art. c.* p. 366ss.

105 En el texto se expresa la sentencia en estos términos:
"Dico 1. Maternitas proprie non est forma sanctificans (*f. 4v*).
2.ª concl. Maternitas est sanctitas moralis seu radicalis et remota, ius nimirum ad propriam et intrinsecam sanctitatem reliquaque dona supernaturalia" (*f. 5r*).

106 *Parece borrado*: et hominis.

confirmationis in gratia per primam sanctificationem acceperit, ubi an fuerit impeccabilis (*f. 14r*).

Sect. 3 An beata Virgo habuerit fomitem peccati (*f. 16r*) [107].

Quaestio [3] Utrum merita Beatae Virginis crescant non modo ex gratia sed etiam ex dignitate Matris gratiam antevertente (*f. 19r*).

Sect. 1 Aliorum sententiae proponuntur et propria expenditur (*f. 19r*) [108].

Sect. 2 Fit satis obiectionibus contra primam conclusionem (*f. 20v*).

Sect. 3 Obiectiones contra secundam conclusionem (*f. 23r*).

Sect. 4 Num merita Beatae Virginis accipiant a dignitate Matris ordinis superioritatem respectu meritorum reliquorum hominum et angelorum (*f. 24v*).

Sect. 5 Obiectionum solutio (*f. 26v*) [109].

Cod. 1290: 200 × 150 mm., 118 fol.

Está encuadernado en pergamino. El lomo lleva este epígrafe: UCAR. *De perfectionibus Deiparae*. En el folio 1r dice: *Es de la librería del Collegio Real de Salamanca de la Compañía de Jesús*. En el mismo folio 1r lleva el título:

Tractatus theologicus de perfectionibus Deiparae.

Sommervogel alude a los manuscritos del P. Ucar. Según el mismo autor el P. Miguel Jerónimo de Ucar, nació en Ucar (Na-

---

107 Hay texto hasta el folio 18v. Sigue en blanco casi todo el folio 18v y cuatro folios más.

108 La propia sentencia la expresa el autor en el texto en dos conclusiones: "Prima concl. sit: Sine habituali gratia aut ave forma intrinseca eius vices gerente impossibile est meritum vitae aeternae condignum (*f. 19r*).

2.ª concl. Meritum Beatae Virginis gratia habituali ornatae non modo augmentum accipiebat a gratia sed etiam a dignitate Matris" (*f. 20r*).

109 En el folio 20r aparece este epígrafe sin indicación de *Sect.* o *Disp.*: Argumenta suadentia por physicam praedeterminationem evertit libertatem.

Hay texto hasta el primer tercio del folio 30v y luego siguen en blanco el resto de ese folio y cuatro folios más sin numerar. En el folio 31r, sin indicación de *Sect.* o *Disp.* se halla este epígrafe parecido al de la *Sect. 4*, inmediatamente anterior: "Num merita Beatae Virginis sint ordinis superioris respectu meritorum reliquorum hominum et angelorum". En el cuerpo del texto se repite en parte lo que se decía en el de la *Sect. 4*. Luego siguen los siguientes epígrafes:

"Sect. 2 Fit satis obiectionibus (*f. 33v*).

Sect. 3 Aliorum obiectionem solutio (*f. 37r*). Hay texto hasta el folio 38r.

Siguen ocho folios sin cortar ni numerar, y al folio 39r viene el tratado *De merito Christi*, del que hicimos mención al principio.

varra) en 1670 y murió en Salamanca en 1746. [110] El Diario manuscrito del Colegio de Salamanca da esta misma fecha de su muerte. [111] En nuestro trabajo sobre manuscritos De Incarnatione hicimos mención de algunos manuscritos del P. Ucar, algunos de los cuales llevaban fecha de 1713 y 1717 [112].

Introducción, sin título (*f. 1r*).

Disp. 1 De essentia et existentia Virginitatis Matris Dei (*f. 1v*).

Sect. 1 An beata Virgo debeat dici et sit vere ac proprie Mater Dei (*f. 2r*).

Sect. 2 Procedunt dicta aut potius dicteria haereticorum contra veram Matrem Dei (*f. 4v*).

Disp. 2 Cur Beata Virgo sit naturalis vera Mater Dei (*f. 7r*).

Sect. 1 Notatis notandis proferuntur sententiae variae et praefertur vera (*f. 7r*). [113]

Sect. 2 Stabilitur praefixa sententia nostra (*f. 10v*).

Sect. 3 Liberatur ab obiectionibus sententia nostra (*f. 13r*)

Disp. 3 De immunitate Deiparae a debito proximo originalis maculae (*f. 19v*).

Sect. 1 An Deipara fuerit immunis a debito proximo originalis criminis (*f. 19v*).

Sect. 2 Ratione probatur propria opinio (*f. 22v*).

Sect. 3 Eximitur beata Virgo ab obiectionibus debitum proximum originalis notae in ipsa contendentibus (*f. 26r*).

Sect. 4 Vindicatur a ceteris obiectionibus immunitas Deiparae a debito proximo originalis culpae (*f. 29r*).

Sect. 5 An Deipara fuisset immunis ab originali peccato si semel non fuisset immunis a debito proximo (*f. 34v*).

Sect. 6 Contraria fundamenta sternit et prosternit (*f. 39v*).

---

110 *O. c.* 8, 336.

111 *Cod. 578*, f. 550r: "A 17 de este mes [Septiembre de 1746] murió el P. Miguel Gerónimo de Ucar, Profeso de cuatro votos y Catedrático de 1.ª jubilado de este Colegio y Universidad".

112 *Art. c.* p. 381-390.

113 La propia sentencia la expresa el autor en el cuerpo de la sección en la forma siguiente: "Beata Virgo est Deigenitrix seu Mater Dei: quia ipsa per propriam naturam et per propria matris, id est per corpus et animam seu per animam unitam corpori concepit et genuit simpliciter, miraculose ac supernaturaliter Christum Dominum seu Hominem Deum concurrendo immediate active tum in unionem animae cum corpore Christi, tum insuper in unionem hypostaticam seu in unionem naturae humanae Christi cum Deo aut Persona Verbi" (*f. 10r*).

Disp. 4 De quantitate dignitatis Matris Dei (*f.* 45*v*).

Sect. 1 An dignitas Matris Dei sit summa inter omnes conferibiles creaturae purae (*f.* 45*v*).

Sect. 2 Ratione sancitur sententia nostra (*f.* 47*v*).

Sect. 3 Quaedam gravis elevatur obiectio (*f.* 52*r*).

Sect. 4 Aliae superantur obiectiones (*f.* 55*r*).

Sect. 5 Corollaria ex doctrina praecedenti promanantia (*f.* 61*v*).

Disp. 5 An dignitas Matris Dei sit ratione sui vera sanctitas formalis Mariae Virginis (*f.* 66*r*).

Sect. 1 Relatis aliquorum suppositionibus et Doctorum opinionibus seligitur vera sententia (*f.* 66*r*).

Sect. 2 Praefixa sententia nostra munitur auctoritate (*f.* 68*r*).

Sect. 3 Communitur quoque ratione (*f.* 70*r*).

Sect. 4 Princeps producitur obiectio (*f.* 73*v*).

Sect. 5 Nec est itidem praefata sanctitas dissona rationi (*f.* 76*v*).

Sect. 6 Alia proponitur obiectio (*f.* 79*r*).

Disp. 6 De filiatione Matris Dei relate ad Deum (*f.* 80*v*).

Sect. 1 Exponitur praefata filiatio (*f.* 80*v*).

Sect. 2 Continuatio materiae praecedentis (*f.* 83*v*).

Sect. 3 Removentur obiectiones contra praefatam doctrinam nostram (*f.* 85*v*).

Sect. 4 Perficitur titulus praecedens (*f.* 88*r*).

Disp. 7 De quantitate meriti Matris Dei (*f.* 92*v*).

Sect. 1 An merita Deiparae sint simpliciter infinita (*f.* 92*v*).

Sect. 2 Reflexiones contra infinitatem meritorum Deiparae (*f.* 94*r*).

Sect. 3 Postrema reflexio (*f.* 95*v*).

Disp. 8 De satisfactione Deiparae (*f.* 97*r*).

Sect. 1 An potuerit Deipara Deo offerre condignam pro peccato satisfactionem (*f.* 97*r*) [114].

Sect. 2 Argumenta aliqua solvuntur (*f.* 100*r*).

---

114 La sentencia del autor es que "potuisse Deiparam offerre Deo condignam pro peccato satisfactionem" por razón de que la Maternidad es forma santificante y dignidad infinita "in genere dignitatis conferibilis creaturae purae", pero sólo "signanter in actu primo sive ex se", porque "de facto et in actu secundo minime obtulit Deipara satisfactionem condignam pro hominum peccato", porque su Maternidad suponía ya la previsión de la pasión y de los méritos de Cristo.

Sect. 3 Alia superantur argumenta (*f. 104r*).

Sect. 4 Reconventio consentionis benevolae directae in me per doctum Magistrum singulari amore et veneratione diu digne habitum a me (*f. 106r*).

Sect. 5 Procedit colloquium super superiori soliloquio vel antiloquio (*f. 109r*).

Sect. 6 Duplex corollarium ex dictis (*f. 112v*).

Disp. 9 De quantitate formalis beatitudinis Deiparae (*f. 115r*).

Sect. unica. An ex formali sanctitate dignitatis Maternitatis inferatur in Matre Christi beatitudo tanta quanta in ipso Christo (*f. 115r*).

Index eorum quae in hac de Deiparae perfectionibus materia continentur (*f. 177r*).

AUTORES CUYOS MANUSCRITOS SE RESEÑAN

ORDEN NUMERICO DE LOS MANUSCRITOS RESEÑADOS

SIGLAS

ActCentSuár	Actas del IV Centenario del nacimiento del P. Suárez.
AmerEcclRev	American Ecclesiastical Review.
AnAsFrVit	Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.
Ant	Antonianum.
ArchFrancHist	Archivum Franciscanum Historicum.
ArchIbAm	Archivo Ibero Americano.
ArchTG	Archivo Teológico Granadino.
BullFacCathL	Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon.
CdD	Ciudad de Dios.
ClencTom	Ciencia Tomista.
CollFranc	Collectanea Franciscana.
DivThom (Pi)	Divus Thomas (Piacenza).
EphCarm	Ephemerides Carmeliticae.
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
Est	Estudios.
EstEcl	Estudios Eclesiásticos.
EstMar	Estudios Marianos.
EtCarm	Estudes Carmelitaines.
FrancStud	Franciscan Studies.
FranzStud	Franziskanische Studien.
Greg	Gregorianum.
Hisp	Hispania.
HisSacr	Hispania Sacra.
Mar	Marianum.
MHSI	Monumenta Historica Societatis Iesu.
MissHisp	Missionalia Hispanica.
Pens	Pensamiento.
RyF	Razón y Fe.
RechScRel	Recherches de Science Religieuse.
RegD	Regnum Dei.
RevAscMyst	Revue d'Ascetique et de Mystique.
RevEspDerCan	Revista Española de Derecho Conónico.
RevEspir	Revista de Espiritualidad.
RevEspT	Revista Española de Teología.
VidSobr	Vida Sobrenatural.
VV	Verdad y Vida.
ZkathTh	Zeitschrift für katholische Theologie.

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

por

J. A. de Aldama S. I.

Bibliotecas

1. F. MIGUEL ROSELL, PBRO., *Inventario de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, referentes a Ordenes religiosas*: HispSacr 2 (1949) 209-220.

2. J. RÍUS SERRA, *Manuscritos españoles en Bibliotecas extranjeras*: HispSacr 2 (1949) 221-231.

3. J. RÍUS SERRA, *Manuscritos españoles en bibliotecas extranjeras. La Biblioteca Angélica de Roma*: HispSacr 1 (1948) 191-206.

1. Es una sumaria lista de manuscritos, ordenada por Ordenes religiosas.

2. Se refiere a manuscritos de autores españoles o *escritos* en castellano, existentes en la Bibl. Vittorio Emmanuele de Roma. De los manuscritos teológicos señalamos, entre otros: Curiel, De Trinitate; Luis de San Francisco, Liber de divinis arcanis; Suárez, De paenitentia; Ulloa, De Incarnatione, Iustitia et Iure, actibus humanis, virtutibus theologicis; Vázquez, De restitutione (1583).

3. La antigua biblioteca de los Agustinos, fundada en 1614, contiene numerosos manuscritos teológicos postridentinos. Lástima que este inventario se haya hecho sobre el catálogo, tantas veces inexacto. De aquí que

su valor sea muy relativo. Son muy abundantes en esta biblioteca los documentos sobre la controversia *De auxiliis*.

Generalidades

1. E. Olmos y Camalda, *Los Prelados Valentinos*. Madrid (C. S. I. C., Inst. Jerónimo Zurita) 1949, 427 p.

2. L. Arroyo O. F. M., *Comisarios Generales del Perú*. Madrid (C. S. I. C., Inst. Sto. Toribio de Mogrovejo) 1950, XXI-594 p.

3. F. J. Thonnard, *Compendio de historia de la filosofía*. Trad. de R. García Blanco. Tournai (Desclée) 1949, XII-1086 p.

1. Breves biografías de los Prelados de Valencia desde los orígenes hasta nuestros días. Puede ofrecer datos de interés para el período postridentino.

2. Util repertorio de los Comisarios Generales Franciscanos en el Perú desde 1548 a 1908. El estar hecha la obra a base principalmente de fuentes inéditas, le da un mérito especial, que puede ser de gran utilidad para el período que historiamos.

3. La parte del conocido Manual, que aquí nos interesa, es por demás breve y desproporcionada. Apenas 15 páginas. No parece justo reducir a ese cortísimo espacio toda la escolástica de los siglos XVI y XVII. Mucho menos el encuadrarla bajo el título general de "Decadencia (siglos XIV-XVII)." Por lo demás el Manual es singularmente útil por su impresión nítida y por sus numerosos índices.

Cayetano

1. H. Bulang, *De praescientia divina ápud Lychetum, Cáietanum et Koellin*: Ant 24 (1949) 407-438.

2. J. Alfaro S. I., *Posición de Cayetano en el problema de lo sobrenatural. Su crítica a la teoría de Escoto*: ArchTG 12 (1949) 49-160.

3. U. Dell'Innocenti O. P., *Del Caietano e del principio d'individuazione*: DivThom (Pi) 52 (1949) 203-208.

1. Estudia los temas de la ciencia divina y el concurso en los citados autores, concluyendo que Liqueto mantiene la línea de los escolásticos an-

teriores y prepara el camino a los escotistas que admitieron las ideas de Molina; en cambio Cayetano es un predecesor de Báñez en su predeterminación física.

2. Cayetano y Escoto adoptan dos posiciones fundamentalmente opuestas en el problema de lo sobrenatural. La disensión se origina a propósito de la necesidad de la revelación; pero tiene amplias repercusiones. Según Escoto existe en el alma, aun unida al cuerpo y después del pecado original, un apetito natural de la visión de Dios; y por lo mismo una potencia receptiva de dicha visión. Esta es sin duda sobrenatural intrínseca y absolutamente; porque no hay en el alma potencia natural activa para realizarla. Aunque el alma está naturalmente ordenada a la visión de Dios, sin embargo ese aspecto del alma no se puede conocer naturalmente y por eso es necesaria la revelación. Según Cayetano, todo lo natural les debido y lo sobrenatural es gratuíto. Lo sobrenatural supera no sólo la potencia natural activa, sino también la pasiva o receptiva. Supone la potencia obediencial. Entre los varios argumentos, no siempre válidos, que utiliza Cayetano contra Escoto, el principal es el que toca la frustrabilidad de ese apetito natural de la visión de Dios, que se supone en el alma. Si de hecho existe ese apetito, podría llegar a conocerse por quien conociera el alma perfectamente; y entonces se conocería que la visión de Dios tiene que existir para el alma, ya que de lo contrario se frustraría el apetito natural. Escoto admite que esa consideración prueba la posibilidad de la visión; pero de hecho prueba también su necesidad. Ahí está la dificultad fundamental de la concepción escotista del apetito innato de la visión divina. El argumento de Cayetano es contundente, si bien hay que conceder que el mismo Cayetano no llegó a darle todo su alcance. Los escotistas posteriores, Liqueto, Rada, Macedo, Frassen, Mastrio, no han podido desentenderse de él.

3. Insistiendo en su posición anterior, responde el autor al P. Giacon sobre la que cree verdadera interpretación de Cayetano en su doctrina sobre el principio de individuación. Cf. ArchTG 12 (1949) 362.

Trento

1. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient. I. Das Kampf um das Konzil*. Freiburg (Herder) 1949, XIV-643 p.

H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento. I. La lotta per il Concilio. Brescia* (Morcelliana) 1949, 486 p.

2. B. EMMI, *Il posto del "De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus" nelle discussioni tridentine*: EphThLov 25 (1949) 588-597.

3. E. ORTIGUES, *Ecritures et Traditions au Concile de Trente*: RechScRel 36 (1949) 271-299.

4. J. OLAZARÁN S. I., *Nuevos documentos tridentinos sobre la justificación. Edición crítica y estudios introductorios*: ArchTG 12 (1949) 161-330.

5. V. HEYNCK O. F. M., *Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciáro, vom 26 November 1546 über die Gnadengewissheit*: FranzStud 31 (1949) 274-303, 351-395.

6. V. HEYNCK O. F. M., *A controversy at the Council of Trent concerning the doctrine of Duns Scotus*: FrancStud 9 (1949) 181-258.

7. R. VARESCO O. F. M., *I Frati Minori al Concilio di Trento*: ArchFrancHist 41 (1948) 88-160; 42 (1949) 95-158.

8. V. D. CARRO O. P., *Los dominicos y el Concilio de Trento*: ClencTom 76 (1949) 5-52, 177-257, 367-455.

9. P. BROUTIN S. I., *Pastorale épiscopale après le Concile de Trente*: RevAscMyst 25 (1949) 44-67.

1. Entre los espléndidos frutos que hace años va dando la magnífica colección tridentina de la Görresgesellschaft, no será uno de los menores la obra cuyo primer volumen aparece ahora. Obra de grandes alientos, la acomete Mons. Jedin con una preparación única por sus relevantes y bien conocidas dotes de historiador y por su conocimiento singular de las fuentes y bibliografía. La obra entera abarcará cuatro tomos. El primero, que acaba de publicarse a la vez en alemán y en italiano, se abre con la exposición de las ideas conciliares desde Basilea a Letrán, y termina con la solemne apertura del concilio en Trento el 13 de diciembre de 1545. El segundo tomo expondrá la historia de las dos primeras convocatorias de 1545-1547 y 1551-1552, con el intermedio de Bolonia. El tercero estará todo dedicado a la última convocatoria de 1562-1563. El cuarto ofrecerá un cuadro del influjo del Concilio en la vida de la Iglesia, junto con la bibliografía, tablas cronológicas y lista completa de todos los asistentes a la histórica Asamblea.

Las notables cualidades de historiador, que posee Mons. Jedin, han obtenido un resultado definitivo en este primer tomo de la obra. Es de un

mérito nada vulgar haber podido trazar con mano segura la línea del complejo desarrollo histórico en las ideas conciliares y en las múltiples y complicadas corrientes que desembocaban en un único deseo de Concilio universal. La acertada comprensión de las diversas actitudes frente a la idea del Concilio, en las que se mezclaban toda clase de intereses y de miras, da a toda la obra en este primer volumen un sólido fundamento y una garantía de acierto en la interpretación histórica, que nos hace desear para muy pronto la aparición de los restantes tomos. En ellos encontrará sin duda la teología un buen auxiliar para sus propios estudios.

2. R. Draguet (*Le maître louvaniste Driedo, inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate*: Misc. hist. A. De Meyer [Louvain-Bruxelles 1946], (2, 836-854) ha señalado el influjo de la obra de Driedo *De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus* en la redacción del decreto tridentino sobre la Vulgata. El autor de la presente nota prueba que ese influjo no fué directo de la obra misma de Driedo, sino indirecto y de segunda mano, a través del teólogo B. Castiglioni, que la utiliza deplorablemente sin citarla nunca. El texto de Castiglioni se encuentra en CTr 12, 509-512; ya que a él hay que atribuirle ese tratado, no a Nicolás Audet, dejando para éste la paternidad del tratado siguiente (CTr 12, 512s).

3. Estudia el autor la relación existente entre Escritura y Tradición, a través de la historia del decreto tridentino, cuya doctrina cree haber sido interpretada demasiado analíticamente por los teólogos posteriores.

4. Completa aquí el autor sus varias publicaciones de inéditos relativos a la preparación de la sesión sexta tridentina. Los documentos editados ahora son cinco. Los cuatro primeros pertenecen al General de los Menores Conventuales, Fray Buenaventura Pío Costacciaro. El primero es el voto leído los días 22 y 23 de julio de 1546. Una pequeña parte de él la había editado Schweitzer en CTr 12, 610-612, como fragmento de un tratado y sin referirlo a su verdadero autor. Este no puede ser dudoso a quien compara el voto con el resumen de Massarelli. En su edición se utilizan los mss. Univ. Gregor. 641 y Vatic. 6211, éste último muy incompleto. Los otros tres documentos del General de los Conventuales se refieren a la tercera forma del decreto de la justificación, y hay que situarlos en los días 24 y 26 de noviembre de 1546, como largamente razona el editor. En ellos da su parecer el docto General sobre el tema de la certeza de la gracia y la justicia imputada. En la edición se utilizan los mss. Univ. Gregor. 641 y 678. El último documento editado es una Suma anónima sobre el tema de la certeza de la gracia, compuesta en el otoño de 1546. La Suma

está escrita para defender la certeza de fe que de poseer el estado de gracia tienen los que han recibido el bautismo o la penitencia sacramental. Se edita conforme a los dos mss. citados de la Universidad Gregoriana.

Toda edición de documentos, que esclarezcan las deliberaciones tridentinas, es siempre interesantísima. En el caso presente la Suma anónima nos ofrece el estado de las famosas disputas desde un punto de vista, como nos lo había dado desde el opuesto la Suma editada por Schweitzer en CTr 12, 693-703. Los trabajos de Fray Buenaventura tienen además el interés particular de reflejar claramente la actuación de un escotista dentro del Concilio.

5. Edición de uno de los mismos documentos independientemente publicados por el P. Olazarán en ArchTG 12 (1949) 259-283.

6. Incidencias de la famosa disputa tridentina sobre la certeza de la gracia, y valor de la posición escotista en ella .

7. Colección diligente de numerosas noticias sobre los Franciscanos que asistieron al Concilio de Trento: observantes, conventuales y capuchinos

8. Los teólogos dominicos, bien preparados por la tradición teológica de la Orden, son los primeros en oponerse certeramente a Lutero, aun antes del Concilio. Hace el autor el recuento de los numerosos dominicos que intervinieron en éste como Padres o como teólogos, añadiendo breves notas sobre los principales. Y estudia y valoriza después su importante contribución a la elaboración interna de los decretos tridentinos. Finalmente la aplicación del Concilio fué obra principalmente del Papa dominico S. Pío V.

9. Los deberes pastorales a través del *Stimulus pastorum* del Ven. Bartolomé de los Mártires, fuente de los decretos tridentinos sobre la reforma del episcopado, y del *Episcopalis sollicitudinis enchiridion* de Luis Abelly, que recoge el fruto de las directivas conciliares.

Vitoria

1. V. Beltrán de Heredia O. P., I. Menéndez-Reigada O. P., *Vitoria (François de)*: DTC 15, 3117-3122.

2. J. Iriarte S. I., *Francisco de Vitoria, del linaje de los Arcaya de Vitoria-Alavá*: Hisp 9 (1949) 387-433.

3. V. D. Carro O. P., *Los derechos del hombre de carácter espiritual, según Vitoria y los teólogos salmantinos*: AnAsFrVit 9 (1948/1949) 69-97.

4. C. Ruiz del Castillo, *Las relaciones entre los derechos del hombre y el Derecho Intenacional, según las inspiraciones de Francisco de Vitoria*: AnAsFrVit 9 (1948/1949) 39-67.

5. A. E. de Mañaricúa, Pbro., *El Estado Misional y el Derecho Misional en Francisco de Vitoria*: MissHisp 6 (1949) 417-454.

6. C. Barcia Trelles, *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del s. XVI. La escuela internacional española del s. XVI*. Montevideo, 1949, 144 p.

1. El P. Beltrán de Heredia da un resumen de la vida y escritos de Vitoria, señalando la cronología de sus lecturas y relecciones. El P. Menéndez-Reigada esboza su doctrina jurídica. Hemos echado de menos en este artículo la mención del libro del P. Villoslada sobre los estudios de Vitoria en París, que tan importante es en muchos conceptos para situarle históricamente.

2. Aduce y estudia el autor un testimonio de Fr. Juan de Vitoria O. P. (Cortázar) en su obra inédita "Historia de los Reies de Hespaña" (Bibl. Nacional Ms. 6. 555-6-7), según el cual los hermanos Diego y Francisco de Vitoria son del linaje de los Arcaya, y su padre era natural de Vitoria. De Diego dice el documento ser natural de Burgos; de Francisco no lo dice. El testimonio es de interés, por tratarse de un testigo que ofrece las mejores pruebas de estar bien enterado.

3. Trata el autor, a la luz de la doctrina de Vitoria y su escuela, del derecho a la vida y a la libertad, los derechos del pensamiento y los derechos de la conciencia en el aspecto moral y religioso.

4. Conferencia sobre el tema, pronunciada en la Cátedra Francisco de Vitoria el 25 de octubre de 1948.

5. Estudio sobre la doctrina de Vitoria con referencia al tema, recordando sus precedentes y su influjo posterior.

6. La escuela internacionalista española del s. XVI tiene sus doctrinas articuladas casi íntegramente en torno al problema del Nuevo Mundo. Por eso en torno a dicho problema orienta el autor estos resúmenes de las conferencias pronunciadas en 1948. El centro de las mismas, aun dentro de esa orientación, lo forma la doctrina de Francisco de Vitoria.

A. Vega

M. VÁZQUEZ COSTA O. F. M., *¿En qué año murió Fr. Andrés de Vega?*: VV 7 (1949) 361-369.

Para la muerte de Vega se habían dado fechas muy diversas. El P. Oromí pudo fijarla en septiembre de 1549, gracias a unas palabras del P. Polanco en su *Chronicon* (I, 429s). Ahora el autor confirma la misma fecha con un testimonio de Fr. Francisco de Ovando, que muy probablemente presenció la muerte de Vega. El testimonio era ya conocido y lo había utilizado con igual fin el P. ATANASIO LÓPEZ O. F. M., en *Notas de bibliografía franciscana*: ArchIbAm 5 (1945) 81. Esta y otras varias fechas que aquí se señalan, sirve para rectificar y completar las del brevísimo artículo que le ha dedicado el DTC 15, 2610s, artículo que en ningún modo responde a la importancia histórica del célebre teólogo tridentino.

S. Ignacio

1. I. IPARRAGUIRRE S. I., *Orientaciones sobre la literatura de los Ejercicios de San Ignacio en los tres últimos decenios*: Manr 21 (1949) 257-278.
2. I. IPARRAGUIRRE S. I., *Bibliografía de ejercicios ignacianos*: Manr 21 (1949) 279-282.
3. A. SUQUÍA, *El epistolario de Gerardo de Groote y el libro de Ejercicios de San Ignacio de Loyola*: Manr 21 (1949) 305-324.
4. E. RAITZ VON FRENZ S. I., *Ludolphe le Chartreux et les Exercices de Saint Ignace de Loyola*: RevAscMyst 25 (1949) 375-388.

1. Tomando como fecha de arranque el año 1919, en que se publicó en MHSI la edición crítica del texto de los Ejercicios y de los Directorios, reune el autor en este trabajo la bibliografía posterior sobre lós siguientes temas: génesis y fuentes del libro, estadios de su composición, textos primitivos, engranaje y estructura interna, observaciones sobre puntos particulares, trabajos históricos y explanación de las meditaciones.

2. Recoge la bibliografía correspondiente a 1948.

3. Interesante estudio sobre las numerosas "coincidencias" de doctrina espiritual, de pensamientos y aun a veces de fórmulas entre las cartas del padre de la *Devotio moderna* y los Ejercicios de San Ignacio. El

autor no quiere afirmar dependencia; y esa actitud es prudente. Pero es claro que el ambiente espiritual de la *Devotio moderna* es el ambiente normal de la espiritualidad ignaciana.

4. Estudia los influjos que aparecen en los Ejercicios de la *Vita Iesu Christi* de Ludolfo de Sajonia, a través de la traducción española del franciscano Ambrosio de Montesinos (1502-1503).

Alfonso de Castro

A. E. Mañaricúa, Pbro., *La obligatoriedad de la ley penal en Alfonso de Castro*: RevEspDerCan 4 (1949) 35-64.

Expone y critica el autor la teoría de Alfonso de Castro sobre las leyes penales y su obligación moral.

Cano

E. Marcotte O. M. I., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*. Ottawa (Editions de l'Université) 1949, 217 p.

El autor de esta monografía nos había dado ya sus primicias hace varios años (cf. ArchTG 10 [1947] 423s). Ahora nos la da completa. Y con ello pretende ofrecer alguna luz para la solución del moderno problema teológico. En realidad la nueva metodología teológica quiere hacer una crítica de la teología tal como se ha desarrollado desde el siglo XVI; y a la cabeza de ese desarrollo hay que situar sin duda a Cano. De ahí el interés que tiene el estudiar su concepción de la teología.

El autor lo hace describiendo ante todo el medio histórico que supóne Cano en su obra. Es un cuadro de la teología decadente de principios del XVI. En este cuadro hubiéramos deseado un mayor estudio de la teología de París, ya que es imposible de otro modo entender el medio histórico que se trata de exponer. Por eso estimamos una gran laguna en este capítulo el desconocimiento de la magnífica monografía del P. Ricardo García Villoslada sobre Los Maestros de la Universidad de París en la época de los estudios de Francisco de Vitoria. Ahí hubiera encontrado el autor apreciaciones y datos interesantísimos sobre el Nominalismo posterior (muy posterior al de Occam) y sobre el Humanismo teológico. En el mismo sentido creemos que es también una laguna la omisión de toda alusión a Alcalá y a la obra del franciscano Luis de Carvajal en defensa de la teología, muy anterior a la de Cano, como que data de 1545.

Para deducir la concepción de la teología que supone Melchor Cano, analiza el autor el De Locis, estudiando primero la teología como ciencia y la orientación del trabajo teológico, sus principios y las conclusiones teológicas (punto éste culminante en el estudio), y finalmente las diversas etapas del quehacer del teólogo. Una conclusión nos da la fisonomía del teólogo perfecto. La teología de Cano es una ciencia orientada no hacia la contemplación del dato revelado ni a su mayor penetración, sino a su exposición y a su defensa. Por eso mismo es una teología eminentemente dialéctica más que lógica, analítica más que sintética, de erudición, immobilizada y poco abierta al progreso, humanista en la forma.

La monografía, seriamente realizada, nos da en efecto una visión de lo que había de ser el gran desarrollo de la teología postridentina, al menos en sus líneas más generales. Un punto sin embargo nos parece menos logrado. Es el que se refiere a la immobilidad y petrificación de la teología, que cree el autor deducirse de la concepción de Cano. La realidad es que la teología posterior no puede ser acusada de ese pecado. ¿Será a pesar de los preceptos de Cano? No lo creemos.

Queremos finalmente señalar un punto que el autor ha tratado con especial cuidado. Se refiere a la posición de Cano ante el problema de la conclusión teológica definida por la Iglesia. Se sabe que, según el P. Marín Sola, Cano defendía que la conclusión teológica en ese caso era objeto de fe divina. El Dr. Lang dudó ya de la exactitud de esta apreciación. Ahora el P. Marcotte ha estudiado de cerca el punto y ha creído deber descartar también la interpretación del P. Marín Sola. Según Cano, el asentimiento que da el teólogo a la conclusión teológica antes y después de su definición por la Iglesia, es el mismo. La definición no le añade sino la seguridad auténtica de estar de verdad connexa con el dato revelado. Téngase en cuenta para juzgar de la famosa innovación atribuída en este punto a Molina.

Card. Mendoza

De naturali cum Christo unitate libri quinque. Quos primum edidit, prolegomenis critiscisque animadversionibus locupletavit A. Piolanti. [Lateranum 13]. Romae 1948; LXXX-410 p.

Edición de la interesante obra del Card. Mendoza (†1566), que ya había presentado al público español en 1944 D. Joaquín Blázquez. Cf. ArchTG 8 (1945) 250s.

Del Plano

J. A. DE ALDAMA S. I., *Un tratado del jesuíta belga Gaspar del Plano* († 1569), *interesante para el estudio de Suárez*: ActCentSuár 2, 155-176.

El P. Gaspar del Plano (1527-1569), profesor de varias materias y prefecto de estudios en el Colegio de San Antonio de Lisboa, puede ser interesante para fijar el ambiente científico jesuítico anterior a Suárez. Se edita aquí un tratadito "*De divinis instantibus*", conservado en la Bibl. Provincial de Burgos ms. 169 fol. 244r-248v. Son de interés histórico en ese tratado, entre otros puntos, la doctrina sobre la predestinación *ante praevisa* con reprobación negativa y sin rastro de predeterminación física; y la noción de una ciencia divina ("scientia idealis") posterior a la ciencia de simple inteligencia y anterior a la ciencia de visión, cuyo objeto son los seres "in esse futuro", mientras el de aquellas dos son los seres "in esse possibili", "in esse actuali".

Diego de Estella

Meditaciones devotísimas del amor de Dios. Ed. del P. Juan B. Gomis O. F. M., en "Místicos Franciscanos Españoles" 3, 39-367. [B. A. C. 46] Madrid 1949.

Edición de la célebre obra del P. Estella con una introducción sobre la vida y escritos del autor; en ella se da también la lista de las ediciones castellanas del libro y de sus traducciones.

Nadal

M. NICOLAU S. I., *Jerónimo Nadal* S. I. (1507-1580). *Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid (C. S. I. C., Inst. Francisco Suárez) 1949; XXXVI-567 p.

El P. Nicolau viene hace años dedicando su atención preferentemente a la egregia figura del P. Jerónimo Nadal, que por tantos títulos es acreedora a un detenido estudio. (cf. ArchTG 8 /1945/ 248-250). El P. Nadal no es solamente el Visitador inteligente y el promulgador de las Constituciones de la Compañía. Eso le daría sin duda un puesto de pree-

minencia en la historia interna de la Orden, pero no tanto en la historia universal. Su actividad y su significación es mucho mayor. Para el estudio histórico de la primera espiritualidad jesuítica, y por lo mismo para la explicación de una gran parte de la espiritualidad española en nuestro mejor siglo, las obras de Nadal ofrecen aspectos del todo indispensables. Por eso creemos que el P. Nicolau ha hecho un buen servicio a la historia de la Ascética y Mística española con la presente obra.

Sus tres primeros capítulos son más bien introductorios: La semblanza de Nadal, la descripción pormenorizada de sus varias obras, los preliminares de su doctrina. El primer tema que se aborda es el de la oración. Ante todo en el aspecto más externo de su método intuitivo y litúrgico; después en el más interno de las partes de la oración, que en Nadal son como en un célebre texto Paulino, la petición, la acción de gracias y la obsecración. Finalmente se estudian los dones de oración, su importancia y su valor en la espiritualidad nataliana. Todo este estudio sobre la oración en Nadal tenía por fuerza que desembocar en el tema de los Ejercicios espirituales, tratado por el autor a continuación. Pero en una perspectiva histórica más amplia precisaba verlo en el marco del iluminismo de su tiempo; y el autor lo hace cumplidamente, subrayando lo que Nadal ofrece constantemente como normas de acción para el alma espiritual: operari in Domino, spiritu, corde, practice; igualmente los que él designa como tres principios de toda acción: el principio divino, el eclesiástico y el de las virtudes morales. Con ello tenemos el lazo que une toda verdadera contemplación con toda ordenada acción apostólica, tema este último que aborda el autor a continuación. Para Nadal el apostolado vive de las "reliquias de la cogitación". Con eso se establece un círculo, que va de la oración al trabajo y vuelve del trabajo a la oración. Y así se llega a la vida activa superior en la nomenclatura de Nadal. En capítulos siguientes estudia el autor el puesto que ocupa en toda esta espiritualidad la persona y el amor de Jesucristo. Seguir a Cristo con la Cruz, es fórmula que no podía menos de tener especial relieve en el distinguido discípulo de San Ignacio, en el que la visión de la Storta aparece con esplendores singulares. Pero la primacía de lo divino, que hace toda esta doctrina espiritual eminentemente teocéntrica, le da su último carácter, en el que no deja de verse un influjo de la acusada teología especulativa de Nadal. Expuesta así en su conjunto la espiritualidad nataliana, era preciso estudiar sus fuentes y sus influjos. El autor señala entre las primeras naturalmente a San Ignacio, tal vez a Lull (Nadal era mallorquín como el Doctor Iluminado), ciertamente al PsDionisio y a San Buenaven-

tura. Entre los influjos se analizan los que parece se ejercieron en Baltasar Alvarez, Alonso Rodríguez, Gil González Dávila, Suárez, Aquaviva y Lancicio; siquiera no todos sean igualmente seguros. Un último capítulo nos da el resultado del conjunto.

Como puede apreciarse, la monografía del P. Nicolau se extiende a todos los aspectos de la espiritualidad de Nadal, que de este modo queda perfectamente caracterizada y encuadrada en la historia espiritual de su época. Cada tema está tratado con seriedad y exactitud científica y con las necesarias connexiones históricas para colocarlo en su verdadero ambiente. El autor ha hecho ver que Nadal y su doctrina no son un bloque errático, sino un momento bien fijo y determinado en la historia de la espiritualidad. Pero por eso mismo esta obra tiene repercusiones mucho mayores que las que podría ofrecer el estudio particular de un autor jesuíta del siglo XVI. Mucho tendríamos que anotar en este orden de ideas. Señalaremos sólo, a modo de ejemplos, las páginas que se consagran al estudio de las imágenes usadas para facilitar la oración, a la meditación litúrgica, a los precedentes históricos de la devoción al Corazón de Jesús, a los influjos de Nadal en autores espirituales de gran nota y muy particularmente en el Doctor Eximio. Todo ello nos hace desear vivamente, que el P. Nicolau, que con tanta competencia nos ha editado ya una colección de Pláticas del P. Nadal, nos dé una edición completa y definitiva de todas sus obras espirituales. Creemos que con ello ganaría mucho, no sólo la literatura ascética, sino también la historia científica de la espiritualidad jesuítica y española en el siglo XVI.

Santa Teresa

1. NAZARIO DE SANTA TERESA O. C. D., *Contribución de la espiritualidad carmelitana a la psicología religiosa. La percepción sobrenatural y la instrumentación del alma, según Santa Teresa:* RevEspir 8 (1949) 415-437.

2. M. LÉPÉE, L'union mystique et l'expérience de Dieu chez sainte Thèrese: BullFacCathL 70 (1948) 64-67.

1. El P. Nazario nos da en este artículo las primicias de un libro sobre *La psicología de Santa Teresa*. En él analiza cuidadosamente los datos que ofrece la Santa sobre la percepción sobrenatural en sus variados modos y casos.

2. Breve nota resumen de una conferencia sobre la experiencia de Dios, tal y como la ha explicado y la ha vivido Santa Teresa.

Baltasar de Ayala

M. Fraga Iribarne, *Baltasar de Ayala y el derecho de la guerra*: AnAsFrVit 9 (1948/1949) 143-161.

Sitúa la persona y la obra de Baltasar de Ayala "*De iure et officiis bellicis et disciplina militari libri III*".

Luis de León

A. C. Vega O. S. A., *Un parecer dasconocido de Fr. Luis de León*: CdD 161 (1949) 423-428.

Edita el P. Vega un breve parecer dado por Fr. Luis de León a las Cortes de Castilla el 10 de Abril de 1585. El parecer no era inédito, pues se había publicado en las Actas de las Cortes de Castilla, editadas por la Real Academia de la Historia, vol. 7 p. 681-683. Responde a una consulta sobre el socorro al campo de Calatrava y Montiel, que padecían extrema necesidad.

Luis de Granada

1. A. Huerga O. P., *Fray Luis de Granada en Escalaceli. Nuevos datos para el conocimiento histórico y espiritual de su vida*: Hisp 9 (1949 434-479.
2. Fidele de Ros O. F. M. Cap., *Le Planctus Mariae du Pseudo-Anselme à Suso et à Louis de Grenade*: RevAscMyst 25 (1949) 270-283.

1. Puntualiza numerosos datos históricos sobre la estancia de Fr. Luis de Granada en Escalaceli (otoño 1534 a otoño 1545), período hasta ahora el más oscuro de su biografía.

2. En el tema del "planctus Mariae", el "*Dialogus Mariae et Anselmi de Passione Domini*" (ML 159, 271- 290) del PsAnselmo ha ejercido un gran influjo no sólo sobre Suso, sino además sobre la "*Passió duorum*" de un anónimo franciscano español (1543). El *Libro de la Oración y Me-*

ditación del P. Granada aprovecha ambas obras. Parecidos influjos ejerce el *"Liber de passione Christi et doloribus et planctibus Matris Eius"* (ML 182, 1133-1142) del PsBernardo.

Juan de Pineda — ... ...

Declaración del "Pater Noster". Ed. del P. Juan B. Gomis O. F. M., en "Místicos Franciscanos Españoles" 3, 369-457 [B. A. C. 46]. Madrid 1949.

La *Declaración del Pater Noster* del P. Pineda, que aquí se edita con una breve introducción sobre los méritos de su autor, forma parte de otra obra suya más extensa *"Agricultura cristiana"*, donde se encuentra en el diálogo 28 de la segunda parte.

Pérez de Valdivia

J. M. Sánchez Gómez, *Un discípulo del P. Mtro. Avila en la Inquisición de Córdoba. El D. Diego Pérez de Valdivia, catedrático de Baeza*: Hisp 9 (1949) 104-134.

Interesantes noticias sobre el Dr. Pérez de Valdivia, discípulo del B. Avila, lector de filosofía y teología en la Universidad de Baeza primero y en Barcelona después, y autor de varias obras, principalmente de teología espiritual, muerto en 1589.

S. Juan de la Cruz

1. Benno a S. Joseph O. C. D., *Bibliographie S. Ioannis a Cruce O. C. D. specimen* (1891-1946): EphCarm 3 (1949) 405-424.

2. M. Ledrus S. I., *Sur quelques pages inédites de Saint Jean de la Croix*: Greg 30 (1949) 347-392.

3. T. Perez Iturriaga C. M. F., *En torno al "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz*: VidSobr 50 (1949) 98-110.

4. Juan de Jesús María O. C. D., *El "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz y "Amores de Dios y el alma" de A. Antolínez O. S. A.*: EphCarm 3 (1949) 443-542; 4 (1950) 3-70.

5. L. Ariceta O. F. M., *El hábito infuso de contemplación en S. Juan de la Cruz*: VV 7 (1949) 501-551.

6. J. J. Montalvillo Pbro., *Concepto general de contemplación en S. Juan de la Cruz*: RevEspir 8 (1949) 49-71.

7. José de Jesús Nazareno O. SS. T.; *Conocimiento y amor en la contemplación, según S. Juan de la Cruz*: RevEspir 8 (1949) 72-95.

8. Adolfo de la Madre de Dios O. C. D., *Estado y acto de contemplación. La contemplación adquirida, según S. Juan de la Cruz*: RevEspir 8 (1949) 96-126.

9. Román de la Inmaculada O. C. D.; *¿Es quietista la contemplación enseñada por S. Juan de la Cruz?*: RevEspir 8 (1949) 127-155.

10. Gabriel a BB. Dionysio et Redempto O. C. D.; *The three signs of initial contemplation*: EphCarm 3 (1949) 97-129.

11. B. García-Rodríguez C. M. F., *Taulero y San Juan de la Cruz*: VidSobr 50 (1949) 349-362, 423-436.

12. Enrique del Sdo. Corazón O. C. D., *Influencias de San Juan de la Cruz en el P. Fr. Miguel de la Fuente, carmelita observante*: RevEspir 8 (1949) 346-360.

13. Bruno de Jesus-Marie O. C. D., *Saint Jean de Croix, Maître de sagesse*: EphCarm 3 (1949) 427-441.

14. J. Vilnet, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croux*: EtCarm 1949; XII-256 p.

1. Continúa el autor su bibliografía metódica de San Juan de la Cruz.

2. Tomando como base unas páginas de San Juan de la Cruz, contenidas en Madrid, Bibl. Nacional ms. 8795, y que no son sino una primera redacción del cp. 7 del libro 2 de la Subida, estudia el autor la manera de corregir que usaba el Doctor Místico sobre sus propios escritos. Esos procedimientos característicos los aplica después al problema del Cántico Espiritual, y encuentra que ellos sirven a maravilla para explicar la autenticidad del segundo Cántico. La conclusión se refuerza teniendo en cuenta que los testimonios nos hablan de que el Santo comentó más de una vez las estrofas del Cántico.

3. Con ocasión de la obra de Krynen (cf. ArchTG 12 [1949] 371), expone sumaria y claramente el estado actual de la controversia sobre la autenticidad del segundo Cántico Espiritual.

4. La obra de Krynen ha servido también para que el docto carmelita P. Juan de Jesús María, emprenda un estudio a fondo sobre la autenticidad del Cántico Espiritual. En la primera parte examina detenidamente cuál fué el texto del Cántico, utilizado por Antolínez. Véase la conclusión: "estos datos autorizan a concluir con certeza histórica, que la copia del Cántico, usada por Antolínez para escribir su obra Amores de Dios y el alma, era de la segunda redacción". En la segunda parte examina la obra misma de Krynen, y concluye: "la obra de M. Krynen no demuestra que el Cántico B dependa de Antolínez. Consiguientemente tampoco queda demostrado... que el autor del Cántico B sea Tomás de Jesús". De todo el concienzudo estudio se deduce además que el Cántico B es anterior a Antolínez, y que las Carmelitas de Salamanca a principios del s. XVII estaban convencidas de que era obra de San Juan de la Cruz.

5. El hábito de la noticia amorosa de Dios, de que habla San Juan de la Cruz en los cp. 13 y 14 del 2.° libro de la Subida, no es adquirido sino infuso. El autor lo intenta demostrar, utilizando las enseñanzas de Laredo en su Subida del Monte Sión.

6. Arrancando de un estudio sobre los principales nombres que da San Juan de la Cruz a la contemplación, examina el autor el sentido de cada uno e intenta hacer una clasificación armónica entre ellos. Así se determina el sentido de "noticia", "noticia general y amorosa, advertencia, atención o asistencia general y amorosa, quietud, noche, noche oscura, purgación del alma y teología mística". Del análisis resulta la noción general que tiene el Santo de contemplación.

7. En San Juan de la Cruz el acto de contemplación infusa lleva siempre consigo conocimiento y amor infusos, aunque no siempre se experimenta Examina el autor después brevemente cuál es la relación que entre ambos elementos existe.

8. San Juan de la Cruz enseña que existe un estado de contemplación adquirida. Es una consecuencia natural del progreso realizado por el alma en el orden psicológico y moral. Por eso mismo admite también el Santo el ejercicio y acto de la contemplación adquirida.

9. La doctrina de San Juan de la Cruz sobre la contemplación adquirida es irreductiblemente distinta de toda concepción quietista.

10. Se estudian por el autor comparativamente los diversos textos de la Subida, la Noche y la Llama, en que San Juan de la Cruz trata de las señales para dejar la actividad discursiva y el principio de la noche pasiva en el alma; y se deducen las conclusiones que fluyen de esa comparación.

11. San Juan de la Cruz depende de Taulero, no sólo en las imágenes y comparaciones y en las expresiones y vocablos, sino principalmente en los principios doctrinales. Así, por ejemplo, cuando afirma la imposibilidad de coexistir dos formas en un sujeto; así en la valorización de la "metafísica del vacío"; así en la doctrina sobre la desnudez y pobreza interior; sobre la noche oscura; sobre el fondo del alma; sobre las formas, imágenes y figuras; sobre la obra de Dios en el alma transformada; sobre la unión con el Verbo en el silencio; sobre la pasividad ante la obra de Dios; sobre la oración fuera de tiempo; sobre las cosas y el apetito; sobre la utilidad de la contemplación; sobre las consolaciones; sobre las obras exteriores; y sobre numerosos otros puntos. La exposición es demasiado sumaria para que la prueba pueda decirse convincente. Es preciso fijar algo más que la coincidencia doctrinal, para concluir la dependencia literaria. Sobre todo cuando se trata de doctrinas que pertenecen al fondo común y tradicional de la espiritualidad cristiana.

12. Estudia el autor la dependencia literaria que existe entre la obra principal del P. Miguel de la Fuente, *Libro de las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual* (Toledo 1623) y San Juan de la Cruz.

13. Conferencia del conocido Director de *Etudes Carmelitaines*, pronunciada en Roma por abril de 1949.

14. Jean Vilnet nos ofrece una interesantísima monografía sobre un tema ya varias veces tocado: la exégesis bíblica de San Juan de la Cruz. Pero esta vez el estudio se lleva a cabo con inteligente cuidado y con laudable diligencia. Un primer capítulo sitúa el problema en el medio espiritual y en el ambiente. Interesantes observaciones sobre el uso de la Biblia en la España de la época, en Salamanca principalmente, y en el Carmelo. El conocimiento de la obra del P. Miguel de la Pinta Llorente sobre el proceso de Cantalapiedra (Madrid 1946; véase ArchTG 10 [1947] 448-452) hubiera dado al autor datos complementarios muy considerables. Desde el capítulo segundo se aborda el tema bíblico en las obras del Santo Doctor, desde su aspecto más externo en que los textos escriturarios ocurren, hasta los más íntimos aspectos de su expresión doctrinal. Culmina todo el estudio en el análisis penetrante del sentido bíblico en la pluma de San Juan de la Cruz. En él la presencia de la Biblia es no sólo abundante, y sino extremamente característica. Lo es sobre todo la utilización doctrinal y seguida de capítulos enteros bíblicos en apoyo de la doctrina espiritual. Su uso no lo impone ninguna circunstancia externa; lo condiciona sólo la prolongada meditación del texto sagrado y la suprema convicción

de que es la palabra divina la que enseña las más altas cumbres de la unión con Dios, a la vez que hace vivir las más inefables experiencias místicas. En el Doctor del Carmelo no se suprime del todo el uso del sentido acomódaticio; no podía suprimirse en pasajes apoyados en una tradición espiritual venerable. Pero se descubre un empeño por insistir en el sentido literal, siquiera sea verdad que busca algo más que la corteza exterior de ese sentido: lo que en la palabra de Dios saben leer los Santos. Monografía del mayor interés y de utilidad extraordinaria.

Con ocasión del tema, ha tocado el autor en un largo apéndice el debatido problema de la autenticidad del Cántico de Jaén. La comparación detallada de las citas bíblicas en ambos Cánticos ofrece nuevos datos para la solución. En efecto, del análisis literario cree el autor poder concluir, que el Cántico de Jaén se caracteriza por la independencia en la elección de los textos, en su traducción (siempre más cerca de la Vulgata), por la exactitud y elegancia, por la omisión sistemática del texto latino. Un estilo personal y constante, sistemáticamente diverso del estilo ordinario de las otras obras ciertamente auténticas, aun incluído el Cántico de Sanlúcar. Conclusión: "todo lleva a creer, en nombre de la crítica literaria, que el segundo Cántico no ha sido compuesto por San Juan de la Cruz". Prudentemente añade el autor, que esta conclusión no puede darse como definitiva en el estado actual del problema completo. Pero no cabe duda que habrá de tenerse en cuenta para su solución total.

S. Pedro Canisio

D. SZENTIVÓNYI, *Der Katechismus des hl. Petrus Canisius in Ungarn*: ZkathTh 71 (1949) 98-104.

Uso y ediciones del célebre Catecismo en tierras de Hungría.

J. B. de Madrigal

Homiliario evangélico. Ed. del P. Juan B. Gomis O. F. M., en "Místicos Franciscanos Españoles" 3, 819-832. [B. A. C. 46], Madrid 1949.

Se edita solamente la homilía primera de las ocho sobre los Mandamientos, con una brevísima introducción.

Valencia

B. Romeyer, *Valencia (Grégoire de)*: DTC 15, 2465-2497.

Amplio artículo en que estudia el autor la vida de Valencia, sus obras, los puntos característicos de su doctrina y la existencia de lo que el P. Hentrich llamó "Valencianismo", cuya explicación completa el autor.

Báñez

J. M.ª Javierre Ortas, *La razón en teología, según Domingo Báñez*: CiencTom 76 (1949) 258-297.

Estudia el autor la concepción que tiene Báñez de la teología y sus fundamentos. Además la doble función sapiencial y científica que en ella ejercita la razón.

Vázquez

1. J. M.ª Hellín S. I., *Vázquez ou Vásquez, Gabriel*: DTC 15, 2601-2610.

2. J. A. de Aldama S. I., *Un parecer inédito del P. Gabriel Vázquez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*: EstEcl 23 (1949) 515-520.

1. Exposición sumaria de la vida y obras; más detallada del método de Vázquez y de algunos puntos característicos de su doctrina.

2. Se edita la respuesta dada por Vázquez a las proposiciones presentadas por Clemente VIII como resumen de la doctrina agustiniana sobre la gracia eficaz. El texto se toma del códice de la Bibl. Universitaria de Granada Caja C 68 fol. 452r-454r de la foliación moderna y 554r-556r de la antigua.

Juan de los Angeles

1. *Manual de vida perfecta*. Ed. del P. Juan B. Gomis O. F. M., en "Místicos Franciscanos Españoles" 3, 459-681. [B. A. C. 46]. Madrid 1949.

2. [Esclavitud Mariana]. *Cofradía y Devoción de los Esclavos y Esclavas de Ntra. Señora la Virgen Santísima*. Ed. del

P. Juan B. Gomis O. F. M., en "Místicos Franciscanos Españoles" 3,683-701 [B. A. C. 46]. Madrid 1949.

1. El *Manual de la vida perfecta,* que aquí se edita, es la segunda parte de la famosa obra de Fr. Juan de los Angeles *Diálogos de la conquista del reino de Dios*. Precede a la edición una introducción del editor. En ella se anotan las ediciones de ésta y de las demás obras del autor.

2. Sobre las cortas páginas de Fr. Juan de los Angeles y sobre los documentos adjuntos, que aquí se reproducen, llamó la atención de los mariólogos el P. Juan B. Gomis en 1946 (cf. ArchTG 10 [1947] 456). Ellos nos sirven pra fijar los verdaderos orígenes de la Esclavitud Mariana. La iniciadora de esta forma de devoción a la Virgen fué hacia 1575 Sor Inés de San Pablo, religiosa concepcionista del Convento de Santa Ursula de Alcalá. El 2 de agosto de 1595 se erigió oficialmente la Cofradía de Esclavos y Esclavas de Ntra. Señora la Virgen Santísima. En 1608 estableció contacto con ella Fr. Juan de los Angeles y se hizo su defensor y propagador. Desde el punto de vista teológico es muy interesante la existencia de dos Bulas de aprobación para la Esclavitud Mariana de Alcalá: una de Inocencio XI (12 de julio 1685), que se edita aquí en castellano (p. 700-701); otra de Clemente XII (13 de noviembre 1730), editada en VV 4 (1946) 285s. Sin embargo la identidad casi absoluta de ambas bulas es extraña. A parte del sentido contrario de las últimas claúsulas, que pudiera ser defecto de traducción, las únicas variantes son estas. La Bula de 1685 habla de una Congregación piadosa "debajo del título de los siete Dolores de Ntra. Señora"; la de 1730 dice "sub titulo Servorum B. Mariae Virginis". Nótese que el nombre de Esclavos o Esclavitud no aparece en toda la 1.ª Bula. La indulgencia plenaria, que en la Bula de 1685 se concede a los que visitarén la Iglesia "desde las primeras vísperas de la feria sexta después de la dominica in Pasione hasta ponerse el sol", en la de 1730 es "die festo principali dictae confraternitatis per eosdem confratres semel tantum eligendo et ab Ordinario approbando a primis vesperis usque ad occasum solis diei huiusmodi". Finalmente la indulgencia en las fiestas de la Asunción, Natividad, Concepción, Anunciación, de la Bula de 1685, se cambia en la de 1730 en "quatuor aliis anni feriatis vel non feriatis, seu dominicis diebus per memoratos confratres semel tantum etiam eligendis et ab eodem Ordinario approbandis". Es decir, que las dos Bulas, por lo demás totalmente idénticas, se distinguen en que la posterior tiene un carácter mucho más indeterminado que la primera. Sería interesante aclarar este problema. Sobre todo faltando en la más antigua toda mención de la Esclavitud.

Gracián de la Madre de Dios

GRAZIANO DE SANTA TERESA O. C. D., *Lettere inedite del P. Gerolamo Graziano*: EphCarm 3 (1949) 549-593.

Publicación de 10 cartas inéditas del P. Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián), junto con otros varios documentos que con él se relacionan.

Suárez

1. [E. ELORDUY S. I.,] *Publicaciones del IV Centenario*: ActCentSuár 2, 411-423.

2. J. SOLANO S. I., *Un manuscrito inédito sobre la predestinación*: ActCentSuár 2, 177-196.

3. J. SALAVERRI S. I., *La Eclesiología de Francisco Suárez*: ActCentSuár 2, 39-54.

4. J. M.ª DALMAU S. I., *Valores permanentes de la teología suareciana de la gracia*: ActCentSuár 2, 29-38.

5. M. FERRO COUSELO, *Las conclusiones teológicas en Suárez*: RevEspT 9 (1949) 265-291.

6. S. R. WILEY S. I.; *Suárez on the Incarnation*: AmerEcclRev 120 (1949) 327-336.

7. J. A. DE ALDAMA S. I., *El sentido moderno de la mariología de Suárez*: ActCentSuár 2, 55-73.

8. P. M.ª ABELLÁN S. I., *Semblanza del P. Suárez como teólogo moralista*: ActCentSuár 2, 5-28.

9. E. ELORDUY S. I., *El concepto suareciano de imputación*: ActCentSuár 2, 75-127.

10. M. PUIGDOLLERS, *La ley justa en Suárez*: ActCentSuár 2, 387-408.

11. O. ROBLEDA S. I., *Doctrina de Suárez sobre las leyes irritantes*: ActCentSuár 2, 129-153.

12. J. DEL ROSAL, *Algunos aspectos penales del pensamiento de Suárez*: ActCentSuár 2, 317-328.

13. A. TRUYOL SERRA, *El Objetivismo ético de Francisco Suárez y su significación en la historia del pensamiento*: ActCentSuár 2, 197-209.

14. W. ONCLIN: *La souverdineté de la l'état selon Suárez*: ActCentSuár 2, 281-294.

15. F. BATAGLIA, *Societé civile ed autoritá nel pensiero di Francesco Suárez*: ActCentSuár 2, 295-315.

16. M. SIBERT, *Parallele entre Francisco Suárez et Jean Bodin (specialement d'après le "De Legibus" et les "Six livres" de la Republique) en matiére de droit de la paix*: ActCentSuár 2, 211-224.

17. CABRAL DE MONCADA, *O vivo e o morto em Suárez jurista*: ActCentSuár 2, 225-241.

18. H. ROMMEN, *Gesetz und Freiheit in der Rechts-und Staatslehre von Suárez*: ActCentSuár 2, 243-267.

19. J. L. BRIERLY, *Suárez vision of a World community*: ActCentSuár 2, 259-279.

20. J. RUIZ MORENO, *El derecho internacional y Francisco Suárez*: ActCentSuár 2, 329-363.

21. T. ANDRÉS MARCOS, *El superinternacionalismo de Suárez en su tratado "De legibus"* lib. 2 cp. 17-20: ActCentSuár 2, 365-386. Publicado también en AnAsFrVit 9 (1948/1949) 7-37.

22. J. MUÑOZ S. I., *Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes*: Pens 5 (1949) 297-317; 6 (1950) 5-31.

1. Bibliografía que recoge los trabajos publicados con ocasión del IV Centenario del nacimiento de Suárez.

2. Se edita aquí parte del art. 5 (las qq. 1, 3, 5, 7) de un tratado sobre la predestinación, que se conserva en la Bibl. del Colegio de Santa Cruz de Valladolid ms. 404 y que ha sido atribuído a Suárez por el P. Elorduy.

3. En la evolución histórica del tratado *De Ecclesia* tiene un puesto especial Suárez, por más que sus obras, tal como han sido editadas, sólo nos den una eclesiología dispersa y fragmentaria. Porque en realidad Suárez concibió y realizó la idea de una eclesiología autónoma e independiente. En efecto, siguiendo las indicaciones que hace el editor de la obra póstuma suareciana *De fide,* se puede llegar a reconstruir lo que era en la mente de Suárez una Eclesiología. El editor debió encontrarse con un tratado dividido en tres partes: de Ecclesia, de Summo Pontifice, de Conciliis. Sin saber donde incluirlo, lo añadió al fin del tratado de fide donde forman las disp. 9-11. Pero además se hablaba allí de la infalibilidad de la Iglesia, su sujeto y sus fuentes. Y estas cuestiones las omitió simplemente el editor por creerlas suficientemente tratadas en la disp. 5. La interesante hipótesis, que de este modo ha propuesto el P. Salaverri, ha recibido una nueva confirmación con el examen del ms. 452 de la Univ. Gregoriana, que contiene las

lecciones de Suárez en Roma el año 1584, según se nos expone al final de este trabajo. Pero exige un estudio crítico más detenido. Sobre la fecha de las lecciones editadas en 1621, es preciso tener en cuenta el artículo del P. Martins en Brot 4 (1948) 395-408, Cf. ArchTG 12 (1949) 340, 11, donde naturalmente hay que leer 1621 en vez de 1612.

4. Dejado a un lado cuanto en la obra suareciana se refiere a las controversias entre católicos (por más que aun de ahí habría que sacar el capítulo sobre la indiferencia activa de la voluntad como constitutivo de la libertad), hay que señalar como valores permanentes sus enseñanzas precisas y profundas sobre la sobrenaturalidad de la gracia, sobre su necesidad y sobre la universalidad de su distribución, eco de la voluntad salvífica de Dios.

5. Suárez no innova en su doctrina sobre las conclusiones teológicas. Esa doctrina es la tradicional antes de él. Marín Sola interpreta mal a Suárez y a la tradición tomista anterior. Lo único que hace Suárez es cambiar el planteamiento del problema.

6. Esboza el autor las líneas generales de la concepción suareciana del tratado *De Verbo Incarnato*.

7. La Mariología suareciana es una mariología en la que palpitan las inquietudes de la época del Barroco, con su ansia de síntesis y de sistema, con su atención preferente a los problemas vivos del momento, con su profundo dinamismo interno. Al lado de esas características barrocas, hay que poner en ella la mesura y equilibrio clásicos, que son inseparables del pensar suareciano. Esa modernidad ha dado a la Mariología de Suárez una perpetuidad dinámica, que en la evolución histórica del tratado la constituye en algo insustituible, cuyo influjo se deja sentir beneficiosamente hasta nuestros días.

8. Suárez poseía las mejores cualidades naturales y sobrenaturales para ser un gran moralista. Valiéndose como de un ejemplo del tratado *De fide*, expone el autor la técnica moral suareciana: estudio exhaustivo y sólido de las cuestiones, sinceridad absoluta y equilibrio perfecto, justa proporción entre la exposición de los principios y sus aplicaciones prácticas. De ahí que su obra moral perdure. Esta abarca casi todo el ámbito de los problemas morales; faltan solamente los referentes a los sacramentos del Orden y del Matrimonio y sobre todo al tratado *De iustitia et iure*. Una nueva faceta del Suárez moralista la constituyen sus pareceres y respuestas a las consultas que con tanta frecuencia se le formularon y cuyo índice nos lo da la reciente edición de Coimbra.

9. Frente al concepto de imputación puramente declarativa propugnado por Lutero, Suárez defiende una imputación jurídico-moral, correspon-

diente a la verdadera tradición teológica. La sospecha que la palabra "imputación" podía suscitar en un ambiente siempre alerta contra el peligro protestante, pudo acarrear a Suárez graves disgustos en su controversia con Vázquez del último decenio del s. XVI. Pero la concepción suareciana discurre por muy diversos cauces. Para él Dios es la causa y principio primero de la imputación; el elemento objetivo de ésta lo da la permanencia moral del acto; el elemento sujetivo lo encuentra en la persona creada. Establecida esta noción suareciana de imputación, analiza el autor su causa eficiente, su razón formal, su finalidad y sus propiedades. De ahí surge finalmente el problema de la posibilidad de una ciencia de lo moral.

10. Concepto de la ley justa, sus condiciones; y por oposición las leyes injustas y tiránicas.

11. Expone el autor la doctrina de Suárez sobre la naturaleza de las leyes irritantes y los criterios para reconocerlas. Compara después esa doctrina con la que actualmente propone el Código de Derecho Canónico.

12. Modernidad del pensamiento suareciano en derecho penal.

13. La posición de Suárez frente a la noción de ley no es ni de un intelectualismo radical, ni de un radical voluntarismo. Eso mismo vale de su posición frente al problema de la ley eterna y consiguientemente de la ley natural. Su voluntarismo moderado no daña nada al verdadero objetivismo ético.

14. Expone el autor la noción suareciana de soberanía y su atribución al Estado. El Estado es verdaderamente soberano; pero eso no significa que tenga un poder absoluto e ilimitado, sino una superioridad relativa y limitada por las leyes superiores y por el fin mismo del Estado.

15. Doctrina de Suárez sobre el origen y transmisión de la autoridad en la sociedad civil.

16. Paralelo interesante entre las doctrinas jurídicas de Suárez y Bodin.

17. Sitúa el autor las ideas jurídicas de Suárez en su verdadera perspectiva histórica para poder juzgar desde ahí qué hay en ellas de permanente y qué es lo que pasó con la historia. El pensamiento jurídico suareciano está condicionado por la teología. Y por eso es un teocentrismo jusnaturalista. Pero además el autor nos habla "con todas las reservas debidas" del "existencialismo nominalista suareciano" y de su "eticismo", que se desdobla en "casuismo" y "probabilismo". En todo ello, como en el pretendido voluntarismo de Suárez que aquí vuelve a aparecer, habría mucho que aquilatar para llegar a trazar las verdaderas "coordenadas históricas" de su pensamiento.

18. La posición jurídica de Suárez no es voluntarista, sino es más bien un complemento del intelectualismo tomista y descansa en su idea del principio de individuación, que tiene grandes consecuencias en su filosofía social.

19. Ideas de Suárez sobre el *ius gentium*, que han contribuído poderosamente con Vitoria a fundar el moderno derecho internacional. A pesar de su importancia, quedan en ellas algunas oscuridades y dificultades sin resolver.

20. Suárez es con Vitoria creador del derecho internacional en el sentido moderno de la palabra.

21. Suárez proyecta para el mejor logro del bien temporal humano una "supernación" formada con naciones como miembros, y que habría de regirse por un derecho nacido de la costumbre. Sus fundamentos y su naturaleza.

22. El concepto de idea-imagen del objeto conocido es constante en Suárez y tiene en él una aplicación y defensa completa frente a las vacilaciones que en este punto ofrece Balmes. En cuanto al origen de las ideas, coinciden ambos autores en el excluir el innatismo y en admitir un necesario influjo del objeto mediante la experiencia sensible. Se supone siempre la íntima unidad del alma. En el desarrollo ulterior del sistema Balmes procede independientemente de Suárez y de su exposición.

Melchor de Cetina

Exhortación a la devoción de la Virgen Madre de Dios. Ed. del P. Juan B. Gomis O. F. M., en "Místicos Franciscanos Españoles" 2, 703-817. [B. A. C. 46]. Madrid 1949.

La preciosa obra del P. Cetina que aquí se edita, fué escrita para la Cofradía de Esclavas de la Virgen Madre de Dios, que existía en Alcalá de Henares desde 1595. Después de las cortas, pero seguras orientaciones de Fr. Juan de los Angeles en orden a la Esclavitud Mariana, constituye el libro del P. Cetina la primera codificación de la doctrina y de la devoción esclavista.

Tirso de Molina

1. M. Ortúzar O. de M., *"El condenado por desconfiado" depende teológicamente de Zumel*: Est 4 (1948) 7-41.

2. R. M.ª de Hornedo S. I., *La tesis escolástico-teológica de "El condenado por desconfiado"*: RazFe 138 (1948) 633-646.

3. M. Ortúzar O. de M., *"El condenado por desconfiado"*

INDICE